SISTEMA UNIVERSITARIO
DE BIBLIOTECAS ACADEMICAS
FL010931

CUESTIONES FILOSOFICAS

EL TIEMPO Y LA NECESIDAD EN LA HISTORIA

031

EDITORIAL NUESTRO TIEMPO

10931

BIBLIOTECA
DE LA ESCUELA DE
FILOSOFIA Y LETRAS

El Extravío o deterioro grave de este Libro, obliga al usuario a cubrir su importe, más un 20% sobre el valor registrado, quedando el usuario sujeto a restricciones en el préstamo domiciliario.

MAYO 22 1984

L. V. SKVORTSOV

EL TIEMPO Y LA NECESIDAD EN LA HISTORIA

Traducción de Félix de la Uz

ESCUELA DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

EDITORIAL
NUESTRO TIEMPO, S. A.

Colección: CUESTIONES FILOSÓFICAS

© Editorial Nuestro Tiempo, S A
Avenida Copilco 300
Locales 6 y 7
México 20, D. F.

ISBN-968-427-074-7

La presente versión, contratada con la
Editorial de Ciencias Sociales de Cuba,
procede del original en ruso publicado por la
Editorial Znanie, Moscú, 1974.

Primera edición en México, 1981

Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

La búsqueda del "eje" de la historia universal 7

El problema de lo general y lo particular 23

La necesidad en la historia 42

El tiempo en la historia 59

Conclusión 83

LA BÚSQUEDA DEL "EJE" DE LA HISTORIA UNIVERSAL

El tiempo y la necesidad que podrían parecer categorías filosóficas abstractas, desempeñan un papel cada vez más importante en las investigaciones sociales contemporáneas y en el tratamiento del pasado, el presente y futuro de la historia humana.

El pensamiento teórico marxista-leninista, apoyándose en la concepción materialista de la historia y en la experiencia del siglo XX, ofreció un análisis científico de la época actual, de las perspectivas y direcciones fundamentales del proceso de tránsito de la humanidad desde el capitalismo al socialismo. Los teóricos burgueses de nuestros días, con el fin de debilitar la creciente influencia de las ideas marxistas-leninistas, difunden todo tipo de pronósticos; futurólogos idealistas, como las concepciones idealistas de la filosofía de la historia, tratan de "trazar" las tendencias del desarrollo histórico a partir de un tratamiento arbitrario del presente y el pasado.

Los futurólogos de Occidente (Kahn, Winer y otros) crean los "modelos" posibles del desarrollo económico, social y espiritual de la sociedad y del sistema de relaciones internacionales, basándose en las premisas del pluralismo de vías para el desarrollo social. Por supuesto, la historia nunca se ha desarrollado ni se desarrollará siguiendo una posibilidad única dada de antemano. Sin embargo, la pregunta clave es la siguiente: ¿es posible hablar con precisión y en grado suficiente sobre el desarrollo social futuro sin exponer sus tendencias fundamentales y necesarias? ¿Cuál es entonces el valor real de los numerosos modelos

sociales, su autenticidad, si no está elaborado el criterio que separa la arbitrariedad subjetiva del pensamiento de una previsión real?

Además del pluralismo de los modelos del futuro, los teóricos burgueses postulan un cierto carácter "lineal" de la evolución social en las condiciones actuales. Al hacerlo, parten de las concepciones acerca de la sociedad industrial y post-industrial, las cuales, por su esencia, ignoran el papel históricamente activo del carácter de las relaciones sociales y consideran los fundamentos del modo burgués de producción como "naturales", solamente sometidos a cambios parciales. Al mismo tiempo proclaman la idea de que los países capitalistas desarrollados (Estados Unidos, Japón y la República Federal Alemana) determinan las líneas fundamentales del progreso social en las condiciones actuales. En este sentido son características las posiciones de Walt Rostow, Daniel Bell, Zbignew Brzezinski y otros, quienes no ocultan la finalidad ideológica anticomunista en sus "búsquedas". El sentido político de estas posiciones es muy evidente: afirmar la opinión de que en el enfrentamiento de los dos sistemas el futuro histórico pertencce al capitalismo.

En este caso tropezamos con un sorprendente fenómeno: el fetichismo del nivel económico y del desarrollo científico-técnico de ciertos países capitalistas, la ignorancia de la dialéctica real del desarrollo social y del proceso de profundización de la crisis general del capitalismo como sistema. No es casual entonces que bajo la influencia de procesos históricos reales se forme otra tendencia teórica, la que marcha en sentido contrario del optimismo burgués al plantear la crisis global de la humanidad.

Esta tendencia se manifiesta con mayor relevancia en las posiciones de D. J. Meadows, D. L. Meadows, I. Renders y W. Berens, integrantes de un grupo investigativo adjunto al Instituto Tecnológico de Massachusetts (Estados Unidos). Los autores, tomando como punto de partida la limitación del planeta y sus recursos, plantean la tesis según la cual, dentro de un determinado periodo de tiem-

po (1900-2100), la humanidad sufrirá una catástrofe, bien como resultado del agotamiento de los recursos, que provocará el paro del desarrollo industrial y el aumento de la mortalidad, bien como consecuencia de una rapidísima contaminación del medio. Consideran que la salida de la situación no consiste en contraponerse ciegamente al progreso, sino en oponerse al "progreso ciego", en la creación de una nueva forma de sociedad humana que pudiera servir a muchas generaciones eliminando los peligros existentes. Sin embargo, no muestran las causas reales del denominado "progreso ciego", ni las vías reales para crear una u otra forma de sociedad humana, que pudiera asegurar la continuación del progreso social bajo las condiciones históricas actuales.

El tratamiento de las perspectivas del desarrollo social por los teóricos burgueses contemporáneos influye sobre la explicación del tiempo y la necesidad de la historia. La necesidad histórica habitualmente es considerada por ellos como una fuerza abstracta, independiente del carácter del sistema social y de la práctica social de los hombres. Por otro lado, si como punto de partida en el examen del problema se toman las numerosas direcciones de la actividad humana, el futuro social no resulta sometido a la necesidad, pues, por su esencia, se forma de un pluralismo de posibilidades nada limitado.

Esta base filosófico-metodológica constituye la premisa del tratamiento arbitrario de las tendencias actuales del progreso social y de sus perspectivas. Por lo tanto, la adecuada interpretación de la necesidad y el tiempo en su aplicación a la historia, al desarrollo social, no sólo adquiere un importante sentido teórico, sino un significado práctico directo.

La correcta comprensión del tiempo y la necesidad en la historia constituye un problema teórico extremadamente complejo. El pensamiento filosófico abordó su solución separándose de la experiencia histórica. En última instancia, la solución de este problema se fundió con la búsqueda del "eje" de la historia universal. En este caso, a la expli-

cación filosófica de las fuerzas necesarias y fundamentales de la historia, de su esencia, se le unió la idea del tiempo como una forma específica que determina las etapas de la historia, su ritmo.

La escala real y objetiva a la cual se vinculan las transformaciones históricas es el tiempo astronómico. Como resultado de ello, el "esqueleto" de la historia está compuesto por los acontecimientos y por el tiempo astronómico en el cual transcurren. Este tiempo, que constituye una escala cronológica exterior en relación con la historia, resulta "colmado" por acontecimientos reales que se suceden. Sin embargo, la simple descripción de esa secuencia descubre su limitación relativa. El sistema particular de las transformaciones temporales en la historia es sustituido por un orden exterior, la simple secuencia de los acontecimientos. Y como quiera que el cambio en la historia, concebido como acontecimiento y capaz de llamar la atención del historiador, está alejado de los procesos sociales profundos, la historia misma actúa en la superficie como un vínculo casual de acontecimientos.

Tan pronto se descubre un determinado vínculo *cualitativo* entre los acontecimientos históricos, el significado de la simple secuencia cronológica resulta menor en comparación con el establecimiento de sujeciones a leyes históricas, de causas y necesidades, que determinan uno u otro carácter de los acontecimientos históricos. Sólo por este último camino resulta posible una interpretación más profunda de las transformaciones históricas y de la historia misma. Al mismo tiempo, por este camino surgen los intentos por encontrar el punto de partida específico para calcular el tiempo en la historia.

Representantes tan brillantes de la historiografía antigua como Tucídides, Polibio y Herodoto se plantearon el problema de la objetividad en la exposición de la historia considerando como su primordial tarea explicar el curso de ella y descubrir las causas de los acontecimientos históricos. Por supuesto, este enfoque conduce al historiador a estudiar el mecanismo de los acontecimientos, le permite

superar la concepción de la historia como una simple crónica de acontecimientos, obligándola a comparar las formas de la estructura política de las diferentes sociedades y buscar las fuentes de la victoria de unos Estados sobre otros.

Surgen los intentos por encontrar un punto de partida histórico propio que pudiera servir como "punto de referencia" para los acontecimientos históricos y su valoración. En las investigaciones históricas del mundo antiguo, el punto de partida resulta ser, casi naturalmente, el surgimiento de una región sociogeográfica, de una u otra ciudad, que se contempla en calidad de centro *absoluto* de la historia y que determina su curso.

En relación con lo anterior, resultan características las tradiciones de la historiografía romana. En calidad de premisa, esta historiografía utilizaba una sólida base de hechos: la crónica de los acontecimientos desde el momento en que Roma fue fundada. Ya desde la aparición de los analistas romanos, que ofrecieron una elaboración literaria de las crónicas, surgieron las tendencias hacia el centrismo romano. Estas tendencias se conservan en la historiografía romana muy posterior (Tito Livio, Salustio, Cornelio Tácito, Amiano Marcelino y otros).

Los historiadores romanos consideraban a Roma como la ciudad eterna, situando sus dones y su florecimiento por encima de todos los valores, a la vez que examinaban las acciones históricas desde el punto de vista del establecimiento del poderío del Estado romano, del aporte que hicieron determinadas personalidades y el pueblo romano a su afianzamiento. En relación con lo anterior, para ellos adquiría relevante importancia el problema de las cualidades del ciudadano romano, pues posibilitaban el logro de objetivos superiores, y de la capacidad de esos ciudadanos para despojarse de estrechos intereses egoístas en nombre del bienestar de la patria. La vida de los ciudadanos es examinada por los historiadores de Roma en el fondo del todo estatal, y sus cualidades se valoran desde el punto de vista del bienestar general. No es causal que

las descripciones históricas de esos tiempos estén imbuidas de las ideas de la necesidad moral y estatal. Los hábitos de la sociedad estaban íntimamente vinculados a la caracterización del tiempo. No se trataba ya del tiempo en el sentido de una crónica de los acontecimientos, sino de los "tiempos" que recibían su interpretación esencial a partir del examen de los hábitos dominantes. El presente se comparaba con el pasado en base, precisamente, a criterios históricos.

En los trabajos de los historiadores romanos son característicos los intentos por encontrar la causa de la crisis del imperio. Como la consideraban provocada por la descomposición de los hábitos, y criticaban su decadencia, no podían llegar a la crítica de las fuentes que engendraban la crisis espiritual y sociopolítica de la sociedad, ya que éstas eran tenidas por ellos como principios naturales. Por ellos llamaban a los romanos a volverse a los comienzos, que no eran considerados en forma cronológica, sino socio-moral. En otras palabras, en su tratamiento, el tiempo histórico se diferencia del tiempo cronológico, puesto que el primero tiene relación, precisamente, con Roma y su historia, mientras que el último, por su esencia es indiferente al contenido de los acontecimientos históricos.

A los historiadores romanos les es propio el sentimiento de asombro ante la siguiente paradoja histórica: ¿cómo es posible que aquéllo que constituyó una de las fuentes de la fuerza del Estado se transforme en su debilidad? Este problema aparece casi continuamente de manera subrepticia en sus trabajos lo que les otorga dinamismo y los colma de consideraciones con resonancias filosóficas y sociopolíticas. No se trata de crónicas muertas o de su elaboración literaria, sino del intento por entender el tiempo en la historia como un fenómeno especial que adquiere un sentido dramático. Éste es, sin duda, el rasgo más característico de sus búsquedas.

Al mismo tiempo, el conjunto de la historia y sus resultados, que entraba en el campo visual de los historiadores romanos, se convirtió en premisa para lanzar sobre el curso

del tiempo histórico sus maldiciones, pues éste conducía a la destrucción de los fundamentos de la vida social y personal del hombre, al igual que de la ciudad "eterna", y a la "muerte de los dioses". Era precisamente así la forma en que se percibía la historia real, como algo que ponía de cabeza todas las concepciones formadas acerca de las relaciones entre los hombres dentro de la sociedad, que destruía las bases de la familia, los principios originarios y las normas de conducta personal.

El carácter mismo de la crisis del imperio romano engendró una determinada alternativa universal, que encontró expresión en el cristianismo, el cual prometía la salvación general: del esclavo y el señor, del romano y el judío. Este proceso, que tenía el sentido de un viraje revolucionario, se entendía subjetivamente como una ruptura radical con toda la historia pasada. Debido a ello, la "historia auténtica" era la de la aparición del cristianismo, que estableció un nuevo eje del tiempo histórico.

Conjuntamente con el cristianismo se estrecharon de modo considerable los horizontes de la visión histórica. Se produjo la degradación de la historia como ciencia creadora, la disminución del nivel que la había caracterizado dentro del pensamiento de griegos y romanos.

Por su esencia, el cristianismo se contrapone a lo histórico, pues enfrenta el inestable mundo terrestre a la verdad de Dios. Con la aparición y estabilización del cristianismo, la historia humana comienza a ser contemplada como un fenómeno secundario, derivado. Las fuerzas extrahistóricas comenzaron a considerarse como las fuerzas reales de la historia.

La historia "tuvo" su comienzo en la "creación", al mismo tiempo que resultaba sometida a los fines de la providencia. A pesar de las rarezas de sus zigzagueos y retornos, de sus peculiaridades regionales, la historia adquiría su unidad de la unidad de la providencia. Las posiciones de San Agustín en *La ciudad de Dios* están penetradas de este tipo de ideas. En dicha obra la historia se examina

sólo como una de las proyecciones del mundo creado por Dios.

El cristianismo se caracteriza por la proclamación de la inevitabilidad de la destrucción del mundo caído en el pecado, y la salvación de aquella parte que sigue la palabra de Dios. De acuerdo con ello, toda la historia de la humanidad se enmarca en tres etapas fundamentales: el dominio de los reyes terrestres, el tribunal de Dios sobre el mundo pecador y la creación de la llamada Nueva Jerusalem.

Así, la historia real es subordinada por el cristianismo a una lógica moral: a la necesidad del castigo por la conducta pecadora, a la purificación moral final. Estas posiciones se expresan con mayor relevancia en el Apocalipsis.

Los cristianos, al juzgar los defectos del mundo social en que vivían, no veían las fuerzas *históricas* reales que podrían liquidarlos. Por ello, de su lógica moral se desprende su subordinación a las fuerzas sobrenaturales, a la catástrofe universal que destruirá a los hombres y sus pecados. Para ellos resulta más importante la destrucción del pecado, mientras que las fuerzas internas del movimiento de la historia son situadas en planos secundarios sin que tengan, en términos generales, un significado determinado. Tiene, sin embargo, carácter de principio la descripción del torrente de castigos con que Dios azota a la humanidad pecadora. Por lo tanto, el criterio absoluto para la valoración de la historia, sus puntos de partida y final, se desplazan más allá de sus propios límites. Al mismo tiempo, la escala temporal de la historia no se determina mediante los procesos naturales y propiamente históricos, sino por la secuencia de los actos de Dios.

El trono de Roma, proclamado gobierno de Dios en la tierra, aspira al papel de rey de todos los reyes. Y esto significa que ejerce funciones terrenales, políticas, que exigen el correspondiente poder económico de la Iglesia y que están condicionadas por su estructura organizativa. Estas circunstancias determinan en realidad las tendencias en el desarrollo del cristianismo y su historia real.

La misión extrahistórica de la Iglesia resulta ser una ficción, pues en primer término aquélla se plantea la tarea de influir en la formación de la estructura política de Europa y fortalecer las posiciones del cristianismo. La Iglesia entra en relaciones reales, terrenales, con las estructuras socio-económicas existentes, resulta dependiente de ellas y se forma bajo la influencia directa de las mismas. Y esto significa que la Iglesia, por su propia esencia, se convierte en una organización terrenal, que crea las condiciones reales para que con ella se relacionen como con una institución propia de este mundo. Al mismo tiempo, la Iglesia entra en el mecanismo real de las interacciones económicas y políticas de las fuerzas históricas, se convierte en una parte de ellas y se subordina a las leyes internas y necesarias de la historia.

La aparición del librepensamiento y de la imprenta constituyen premisas de la liquidación del monopolio espiritual de la Iglesia romana y del menoscabo de sus posiciones políticas. Durante un largo periodo tenía lugar en Europa una guerra espiritual, expresada en las numerosas hogueras de la Inquisición.

La victoria, sin embargo, correspondió al pensamiento filosófico libre y no sólo por lo convincente de sus demostraciones. El poder laico lo necesitaba para deshacerse del dominio de Roma. Para ello, por supuesto, tenían que madurar las condiciones sociales y producirse un determinado debilitamiento del poder político de la Iglesia y un reforzamiento del poder laico que pudiera permitir la circulación de ideas nuevas. La época del Renacimiento se caracteriza por la maduración de las condiciones históricas necesarias para tal fin. Es precisamente en esa época cuando resulta posible la aparición de obras como la *Historia de Florencia* y *El Príncipe* de Maquiavelo.

Las ideas teológicas, que pretendían explicar la historia, quiebran, dejan de examinarse en calidad de única explicación justa de la vida social. Como resultado de todo ello se abren posibilidades para una nueva explicación de la historia, al margen de las ideas teológicas.

Los filósoſos, al pensar sobre la historia del cristianism y comparar los dogmas con la realidad, llegan a la conclusión de que el miedo ante Dios y el amor a él no constituyen la única causa motivadora de las acciones humanas, e incluso no siempre es una causa más real que las restantes. Concluyen también que el cristianismo no produjo la purificación moral de la sociedad. Por el contrario profundizó sus vicios.

En los tiempos siguientes, el punto de partida para l. elucubraciones filosóficas sobre la historia lo constituía la naturaleza humana en general y la naturaleza como tal. El pensamiento filosófico libre, mediante golpes consecuentes, demolió los dogmas del cristianismo y el mundo ilusori que surgió sobre esa base.

Todo eso no fue sino la importante manifestación del reconocimiento de que la historia real puede estar determinada por las acciones de los hombres mismos.

La discusión del problema acerca de las posibilidades de que el propio hombre influya en el curso de la historia, conduce a la consideración de que la historia de la civilización, o bien comienza o bien termina con el establecimiento del "contrato social". Ahora toda la historia es atravesada por un nuevo eje único, pues sus comienzos y movimiento se determinan por las fuerzas de este contrato o, en caso ocntrario, por la violación de la conformidad natural. En particular, el principio del tiempo histórico real constituye un triunfo de la razón y no la historia empíric o sagrada de la humanidad como tal. Sobre estas conside raciones comienzan a basarse las nuevas ideas del progreso, las cuales se consideran universales en virtud del carácter universal de la razón. No es casual entonces el intento de la Revolución Francesa por introducir una denominación de los años diferente de la cristiana.

La fe en el progreso ilimitado de la razón y la humanidad permite que salgan a la luz visiones realmente grandiosas. Condorcet por ejemplo, vincula directamente las esperanzas en el mejoramiento del estado del género humano con la liquidación de la desigualdad entre las naciones,

el progreso de la igualdad entre diferentes clases y el perfeccionamiento real del hombre.

Desde las posiciones de las exigencias de la razón y el progreso social, los burgueses ilustrados juzgan los defectos de la historia precedente de la humanidad. Según los iluministas, la historia de los Estados constituye un testimonio de la tergiversación de los fundamentos naturales sobre los cuales debe basarse una sociedad justa. La historia de los pueblos, según la opinión de Holbach, nos ofrece un indignante cuadro uniforme del mal uso del poder por monarcas famosos, quienes, bañados en sangre, marchan sobre los cadáveres de sus súbditos hacia una gloria que provoca repulsión. Así, la filosofía se contrapone a la historia empírica, como doctrina sobre la organización social que liquida las raíces de los defectos sociales, como punto de partida peculiar de un movimiento nuevo por principio y como *comienzo* del siglo de la razón.

La sociedad burguesa, al proclamar las consignas abstractas del dominio de la razón y la justicia, no podía en realidad ir más lejos que la igualdad establecida en los derechos ciudadanos de los propietarios de mercancías. Y esta "igualdad" engendraba inexorablemente la desigualdad social y el antagonismo de clases. Esta contradicción de la vida social toma forma en distintas variantes de concepciones trascendentalistas, que ponen en duda la razón humana y aspiran a comprender de una manera filosófica las nuevas realidades sociales e históricas.

En este sentido, resultan características las proposiciones fundamentales de la idea de la historia universal en el plano cívico-universal formuladas por Kant. Éste partía de que los hombres actúan, en términos generales, no de una forma puramente instintiva como los animales, aunque tampoco como ciudadanos del mundo dotados de razón, conforme a un plan preestablecido. En la historia, según el pensamiento kantiano, a pesar de toda la sabiduría ficticia que se observa en casos particulares, todo, en última instancia, está tejido de estupideces, de vanidades infantiles y, con frecuencia, de maldad pueril y pasión por la

destrucción. Sin embargo, plantea Kant, hay que tratar de descubrir en este camino sin sentido de los asuntos humanos la *finalidad de la naturaleza*. En otras palabras, la historia tiene que ser escrita de nuevo a fin de detectar en los actos de los hombres, realizados sin un plan propio, un determinado plan de la naturaleza.

Kant se vio obligado a admitir que todas las aptitudes naturales del ser viviente estaban destinadas al perfeccionamiento y desarrollo racional, y que se desarrollan completamente no en el individuo, sino en el *género*. Es decir, el desarrollo superior del género debe e inevitablemente transcurre por medio de la lucha entre los individuos. De aquí se desprende que el *antagonismo* en la sociedad no es más que un medio del que se vale la naturaleza para desarrollar todas las aptitudes del hombre. Pero como cada individuo por separado, encontrándose en una relación antagónica con sus semejantes, no puede tampoco arreglárselas sin ellos, el género humano transita de la brutalidad a la cultura, a la formación de la sociedad como un todo moral. Por lo tanto, el fin superior de la historia debe ser el logro de la sociedad civil universal, en la cual sus miembros reciben la mayor libertad, pero como existe un antagonismo completo, la libertad del individuo tiene que ser combinada con la libertad de los demás. Kant compara esta sociedad con los árboles de un bosque, los cuales, debido a que cada uno trata de quitar a los demás el aire y el sol, se ven obligados a buscar estos bienes a mayores alturas, gracias a lo cual crecen hermosos y derechos.

El pensamiento filosófico burgués, al regresar a las ideas de la imperfección de la naturaleza humana, comienza a examinar esta imperfección en calidad de factor formador de una sociedad armónica. En este caso, parece que se contraponen entre sí el hombre histórico real y las exigencias abstractas del género humano. De esta forma, el género se separa del individuo histórico real, convirtiéndose en una idea filosófica que adquiere una fuerza absoluta en la historia. Conforme a este punto de vista, en la base de un tratamiento verdadero de la historia, de sus etapas

y fuerzas motrices deberán situarse las etapas de establecimiento y desarrollo de la esencia genérica de la humanidad y no la historia empírica como tal.

En el siglo XIX esta idea de la filosofía de la historia recibe un nuevo perfeccionamiento en el idealismo hegeliano. El pensamiento puro, como expresión de la esencia genérica del hombre, se eleva por encima de las circunstancias históricas hacia aquellas formas superiores que forman en su conjunto el conocimiento absoluto. Hegel, "eliminando" lo relativo y examinándolo como un momento de lo absoluto en la historia, explica éste como algo independiente, como una especie de motor primario de la historia.

Con ello, las fuerzas motrices reales de la historia pierden su carácter independiente, mientras que lo secundario, la idea, deviene un factor histórico necesario y eficaz. Esto significa que las etapas históricas deberán determinarse por la lógica de la razón absoluta, a la cual no puede dejar de subordinarse la realidad empírica.

La experiencia histórica del siglo XIX mostró claramente que la armonía de la conciencia burguesa, obtenida con ayuda de las especulaciones filosóficas, entraba cada vez más en contradicción con el curso real de la historia. En estas condiciones, el pensamiento burgués pasa de las ideas del equilibrio social relativo al postulado de una cierta desarmonía trágica del mundo, de su disociación interna, y con ello, a la historia empírica en toda su totalidad, cuya esencia se encuentra en el hecho empírico mismo. Simultáneamente se revisan los criterios para el establecimiento de las etapas fundamentales de la historia, como etapas del devenir de la conciencia en sus distintas formas. Nuevamente el único vínculo temporal en la historia es la cronología, mientras que la razón en la historia es únicamente semejante a la conciencia moral, la cual se eleva sobre la historia como sistema de valores extrahistóricos, en dramática contradicción con la realidad.

Dostoievski puso al descubierto el dilema espiritual ante el cual se encontraba la sociedad burguesa en su desarrollo, que parecía tener un carácter de fuerza extrahistórica.

Lo sigue por los distintos niveles sociales y observa su acción irreversible y fatal. Para su "elevación", cada hombre aislado debe realizar una especie de intervención en el cuerpo y el alma de sus semejantes, expulsando todos los principios de la moral. Al mismo tiempo, esta práctica conduce a la desolación del hombre, que queda a solas consigo mismo y con sus propios intereses egoístas. Sin embargo, aquí le aguarda una paradoja trágica. Mientras más avanza por este camino y mientras más parece elevarse por encima de los demás hombres, más bajo y odioso resulta para sí mismo. Mientras más numerosas sean las victorias obtenidas con las que se regocija al vencer a los demás, más derrotado se siente. Al final, ese hombre se siente más empobrecido que cuando comenzó su camino. Alcanza continuamente un resultado palpable en sus actos, pero la suma de estos resultados es ilusoria. Por lo tanto, la situación general del hombre resulta tal que se encuentra próximo a la locura.

Por otro lado, aquel hombre que aspira a orientarse en su vida y en su actividad por los principios de la moral y reconoce la obligatoriedad y universalidad de los edictos morales resulta aplastado por la vida real, lanzando a su traspatio. Carece de todo sentido la satisfacción por la toma de conciencia de su moralidad, pues las instituciones morales tienen sentido en tanto existen conductas amorales; sin embargo, si la moralidad no tiene un carácter general, ello significa que no es necesaria. Por consiguiente, el hombre moral se orienta por la ilusión y por ello es digno de una relación irónica consigo mismo. Este hombre tampoco es normal, pero, por así decir su anormalidad tiene signo contrario respecto al hombre amoral.

Es precisamente la anormalidad lo que hace comunes al hombre amoral y al moral. Uno es el espejo del otro. A pesar de toda la contradicción que hay entre ambos, no pueden dejar de atraerse entre sí por medio de una especie de simpatía enfermiza. Parece como si toda la historia de hoy estuviera penetrada por esta contradicción.

Es natural que la salida lógica de la crisis espiritual universal plantee un nuevo viraje, que armonice la realidad histórica con los postulados morales. A pesar de todas sus particularidades históricas, este enfoque no puede dejar de recordar la tentativa histórica del cristianismo. Hay que señalar otra circunstancia: el pensamiento filosófico, al salir de la situación crítica del hombre abstracto y a pesar del radicalismo externo de su carácter, resulta en realidad conservador e incluso reaccionario, pues su carácter antiburgués adquiere un sentido demasiado ético, sin tocar los fundamentos materiales de la sociedad explotadora. La sociedad en general se considera, teóricamente, en un estado de crisis permanente, que parece desprenderse de la naturaleza defectuosa del hombre.

Por lo tanto, la naturaleza del hombre, a la vez que eje central de la historia, "elimina" la anterior representación teórica del vínculo de los tiempos: el pasado, el presente y el futuro de la historia no entran ya en la concepción del progreso social, que se entiende ahora como resultado del progreso de la razón. El vínculo de los tiempos en la historia parece desintegrarse definitivamente.

El pensamiento teórico que parte de la explicación idealista de la historia entró en un callejón sin salida en el tratamiento del tiempo histórico y de la historia misma como proceso sujeto a ley. Sólo podía salirse de él por el camino de una comprensión cualitativamente nueva de las relaciones generales sujetas a las leyes de la historia, que se explicarían en forma adecuada sobre la base científica de la concepción materialista.

EL PROBLEMA DE LO GENERAL Y LO PARTICULAR

Los intentos fallidos de una explicación única del curso de la historia universal desplazaron abruptamente a un primer plano el problema de la relación entre lo general y lo particular en la historia. ¿Es posible, en términos generales, la búsqueda de un eje general de la historia universal? ¿Acaso no es la historia una realidad especial, no sujeta a los alcances de la razón teórica que intenta encontrar una sujeción a leyes de carácter general en el entrelazamiento multifacético y aparentemente caótico de numerosos fenómenos empíricos? El problema del carácter del proceso de abstracción en las investigaciones históricas adquiere entonces un significado clave para explicar la historia en su conjunto.

En la historia, al igual que en la naturaleza, el entrelazamiento multilateral de fenómenos, acontecimientos, causas y efectos forman un cuadro en perpetua transformación. Verdaderamente, es imposible bañarse dos veces en el mismo río histórico.

Al mismo tiempo, este movimiento de la historia, que en su superficie se manifiesta bajo la forma de conductas, acontecimientos y choques de grupos sociales, puede crear la impresión de una repetición rutinaria bajo nuevas circunstancias. En efecto, al acontecer de uno u otro fenómeno, aquí y ahora, puede buscársele su "análogo" en el pasado.

La historia la hacen los hombres y el hombre sigue siendo hombre; es por ello que en su conducta, en los motivos de sus acciones, en sus pasiones, podemos descubrir

los rasgos de una determinada semejanza. Esta semejanza puede ser también hallada en los acontecimientos históricos, en los cuales participan grupos sociales y pueblos enteros. A este tipo de semejanza exterior de los acontecimientos se le puede atribuir la cualidad de identidad por medio de la abstracción de los detalles históricos "insignificantes". Resulta entonces que la historia, por su esencia, marcha sobre uno y el mismo lugar. Este proceso de abstracción puede continuarse y entonces el investigador llega a concluir que el hombre reproduce en la historia los mismos vínculos y relaciones que caracterizan el mundo animal. La guerra no es más que la simple continuación de la lucha por la existencia, y las clases superiores, el resultado de la selección natural. En este caso, las transformaciones históricas constituyen algo inesencial, insignificante, en comparación con aquellas *constantes* que determinan la vida del hombre. En cierto sentido, la explicación de la historia se sitúa aquí fuera de ella, con lo que pierde su significación independiente. Y esto significa que las transformaciones en la historia constituyen sólo la apariencia de la sustancia *inmóvil* que yace en sus fundamentos.

Esta opinión, en diferentes circunstancias y bajo distintas formas, se reproduce periódicamente a sí misma. Sin embargo, en dependencia de las condiciones históricas, las *constantes* de la historia reciben un diferente contenido. En otras palabras, resultan modificadas y con ello se detecta su dependencia de las opiniones del filósofo.

Debido a que en cada época histórica el investigador se enfrenta a relaciones sociales inmortalizadas en la filosofía y en el pensamiento social, históricamente condicionadas y por ello transitorias, es que se le plantea la tarea de criticar las representaciones limitadas, revestidas de una forma general-abstracta y descubrir sus verdaderas raíces en los datos de las circunstancias históricas.

En carta a J. B. Schweitzer, al caracterizar las concepciones filosóficas y socio-políticas de Proudhon, Marx observaba que éste compartía "las ilusiones de la filosofía especulativa, cuando, en lugar de considerar *las catego-*

rias económicas como expresiones teóricas de relaciones de producción formadas históricamente y correspondientes a una determinada fase de desarrollo de la producción material, las convierte de un modoabsurdo en *ideas eternas*, existentes de siempre..."[1]

Tal opinión puede ser no sólo una simple equivocación teórica, sino el reflejo de la práctica política de las clases sociales. Estas clases, que actúan bajo determinadas condiciones históricas y resuelven prácticamente determinados problemas sociales, se ven inclinadas, como señalaba Marx, a vestirse con viejos ropajes ideológicos, ciertas máscaras, tomadas de la historia. En estas viejas vestimentas ideológicas buscan inspiración y justificación a sus actos, que en realidad tienen un nuevo significado histórico. Es de notar que incluso en el siglo XX los movimientos sociopolíticos de fuerzas sociales reaccionarias prefieren con frecuencia no actuar bajo sus propias banderas ideológicas y político-sociales, sino vestirse con una "indumentaria histórico-filosófica" tratando de adquirir con ello una "respetabilidad fundamental". De esta forma, el fascismo italiano trató de presentarse como el heredero directo de la Antigua Roma. El movimiento nazi alemán se apoyó en todo un conjunto de mitos seudocientíficos, que fundamentaban la superioridad racial de los alemanes. El intento por orientarse hacia el pasado como motivo directo para justificar determinadas acciones sociales está actualmente vinculado, en muchos casos, a la búsqueda de una "fundamentación suficiente" de políticas reaccionarias, que se ofrecen como "necesarias", producto de la esencia eterna de la historia o de la naturaleza eterna del hombre.

Sin embargo, mientras más precipitado sea el paso de la historia, con mayor evidencia se descubrirá el papel relativo de las particularidades geográficas, raciales, nacionales y espirituales de los diferentes pueblos, así como de

---

[1] Marx, C., "Marx a J. B. Schweitzer". Londres, 24 de enero de 1865. En C. Marx, *Miseria de la filosofía*, p. 165, Editorial Progreso, Moscú, s. a.

los intentos por otorgarles el carácter de una cierta esencia eterna y general de la historia. Si en etapas tempranas estas diferencias parecen cubrir la acción de leyes verdaderamente generales del desarrollo histórico, la propia historia, con cada gran paso adelante, expresa la universalidad de las leyes de la producción, del desarrollo de las relaciones sociales y del conocimiento científico (a veces, en el curioso relieve de las particularidades individuales y regionales de los distintos pueblos).

La revelación de las leyes históricas se apoya en la experiencia histórica, en la cual se fija la *repetición* de los fenómenos sociales. La repetición testimonia la presencia en la historia de causas generales determinadas que engendran manifestaciones históricas de un mismo tipo y carácter. Al mismo tiempo, la historia actúa como un movimiento continuo, como renovación incesante. Debido a ello, la cuestión de la distinción de lo general en las manifestaciones históricas contiene una dificultad: tan pronto como el pensamiento teórico "libera" al fenómeno histórico de sus particularidades específicas, condicionadas por el carácter del lugar y el tiempo, aquél pierde su carácter histórico; por otro lado, si el pensamiento teórico no fija lo general y sujeto a ley, la historia se desintegra en la suma mecánica de fenómenos aislados, excesivamente individuales, para caer en el callejón sin salida de la infinitud de los hechos empíricos.

La historia es volteada ante la conciencia teórica tratando de ocultar su esencia a través de sus distintos aspectos: desde el punto de vista de la generalidad abstracta, en la historia actúan hombres que nacen, viven y mueren, surgen y se desintegran Estados, mientras parece ser que la historia, por su esencia, no ofrece nada nuevo. Por otra parte, desde el punto de vista de la peculiaridad individual, la historia, en su transcurrir no reproduce ni una sola situación absolutamente semejante, es siempre nueva y específica. La contradictoriedad de la historia y la imposibilidad de eliminar realmente esta contradicción "vuelve" la conciencia teórica hacia sí misma; la fuente de la

contradicción se busca en la propia ciencia, y dentro de ella esta contradicción "es eliminada" a través de diferentes procedimientos.

La eliminación subjetiva de la contradicción en la conciencia no es, sin embargo, la solución de la contradicción real de la historia misma. Y en tanto la historia real refuta uno tras otro los esquemas teóricos, la conciencia teórica se ve obligada a crearlos de nuevo.

Aquí, a primera vista, se detecta la diferencia de principio entre la teoría científico-natural y la teoría de la historia. De hecho, el pensamiento teórico científico-natural descubre en la riquísima diversidad de hechos empíricos sus relaciones generales y estables, que se formulan bajo la forma de leyes de la naturaleza. Incluso las "violaciones" visibles de estas leyes se eliminan, en última instancia, como resultado de un análisis minucioso. De esta forma, una serie de cuerpos caen a la tierra, otra serie de ellos se eleva, lo que parece ser es lo que constituye la base empírica para crear una teoría de cuerpos "pesados" y "ligeros", y reconocer la diferencia de su "naturaleza". Por este camino marchaba inicialmente el pensamiento teórico hasta el descubrimiento por Newton de la ley de la gravedad universal, de acuerdo a la cual todo cuerpo, de una u otra forma, "cae" a la tierra.

El pluralismo de las teorías de la historia es el resultado de una determinada fase de desarrollo de la teoría misma y no una diferencia de principio entre las ciencias naturales y la ciencia de la historia. La circunstancia de que la teoría de la historia, en un cierto sentido, se encontrara todavía en un estadio ya superado por las ciencias naturales, se explica por una determinada especificidad de las relaciones entre lo general y lo particular en la historia y su comprensión por la conciencia histórica. Lo general-abstracto en la historia —por su esencia y sus premisas naturales—, las condiciones naturales y la organización física del propio hombre resultan peculiares en dependencia del lugar que ocupa éste en el sistema de la naturaleza y de la particularidad de su reproducción en él mismo.

En la historia se forma lo general histórico-concreto, sobre la base de la actividad específica del propio hombre, por lo que la revelación de esto general histórico-concreto constituye una de las tareas teóricas más complejas.

Si lo general en la historia no se separa de la base de los criterios objetivos de la formación económico-social, el investigador obtendrá, en última instancia, un resultado teórico demasiado pobre. Y mientras mayor sea el grado de generalización, más pobre será este resultado. En última instancia, el investigador se verá obligado a hablar no de la historia en el sentido estricto del vocablo, sino de la "sociedad en general" o, más precisamente, de ciertas condiciones abstractas de su existencia.

La teoría de la historia puede acentuar la atención sobre lo específico de los fenómenos sociales. En este caso el teórico se plantea determinados límites al grado de generalización, separando mentalmente en la historia sus formaciones discretas especiales que caracterizan su estructura interior, diferenciadas entre sí a través de determinado rasgo que se valora como fundamental. Sin embargo, resultó que la historia se sometía a las más diversas interpretaciones en dependencia del rasgo que se considerara fundamental. La situación no era siquiera salvada por la caracterización sintética de las formaciones históricas, pues también aquí se plantea el problema de su selección y separación de aquéllas que resultan fundamntales.

El problema del criterio objetivo para la separación de los rasgos fundamentales que caracterizan una formación histórica resulta fundamental para resolver los problemas teóricos de la historia. Para solucionar esta cuestión es necesario pasar a un nivel de generalización cualitativamente nuevo. El enfoque comparativo descubre en este caso su limitación. Fue precisamente esta circunstancia la que Engels subrayó en varias ocasiones cuando realizó la analogía entre la concepción materialista de la historia y la teoría de Darwin.

Algunos descubrimientos del siglo XIX, como la teoría

de Darwin y la ley periódica de Mendeleiev, fueron ejemplos de generalizaciones más complejas y elevadas en el campo de las ciencias naturales. Éstos revelaron lo general en los fenómenos empíricos, en toda su rica diversidad, por medio del establecimiento de los *vínculos fundamentales* que determinaban la comunidad y la diferencia de los fenómenos naturales.

Examinemos desde este punto de vista la definición clásica de la concepción materialista de la historia formulada por Marx en el prólogo de *Contribución a la crítica de la economía política*: "...en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia. En una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura".[2]

---

[2] Marx, C., Prólogo de *Contribución a la crítica de la economía política*, pp. 9-10, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, Cuba, 1975.

En esta definición se distinguen las relaciones sociales fundamentales que condicionan *el funcionamiento del organismo social como un todo único y su tránsito, sujeto a ley, de un estado a otro.* La distinción de estos vínculos fundamentales es el resultado del análisis del mecanismo interno de funcionamiento de la sociedad, y no simplemente la apreciación de rasgos exteriores semejantes o diferentes, de las formaciones históricas. Dicho de otro modo, lo general histórico-concreto de los fenómenos sociales desarrollados actúa, en primer término, como la estructura económica de la sociedad, su base, y luego como la superestructura que sobre ella se alza, bajo formas político-sociales y formas de la conciencia social. Es por ello que la definición de las semejanzas y las diferencias de las formaciones históricas debe basarse en el conocimiento *objetivo* de sus relaciones sociales fundamentales. Si se hace de otra forma, en la teoría de la historia entrarán inevitablemente analogías arriesgadas y superficiales, basadas en la simple semejanza exterior de los fenómenos.

Como ya se dijo, la formación del Imperio Romano esclavista, su poder y prolongado dominio, engendraron el deseo de "repetir" este ejemplo histórico en otras condiciones socio-políticas. En este caso, diversos Estados se denominaron Imperio Romano o Roma, a pesar de su diferente estructura económico-social y pese a estar muy alejados geográficamente de Roma. Desde el punto de vista de la semejanza exterior y, más aún, de lo afirmado subjetivamente por los propios participantes en los acontecimientos históricos, la teoría de la historia podría identificar formaciones históricas cualitativamente diferentes, lo que sería un gran error. Pero este tipo de error se produce no sólo en la ciencia histórica, sino también en las ciencias naturales.

La fijación de una semejanza externa puede constituir la premisa de diferentes interpretaciones subjetivas de la historia.

La riqueza de la historia real permite generalizar diferentes estructuras históricas, debido a que se detectan ras-

gos de una semejanza falsa o auténtica en la rica diversidad de la vida espiritual, los fenómenos políticos e incluso entre diferentes acontecimientos. Pero, exactamente de la misma forma, pueden catalogarse como semejantes en su fundamento las estructuras históricas cualitativamente diferentes. Una tal reproducción subjetiva de los fenómenos históricos reales puede estar motivada por unos u otros intereses políticos, por el deseo de asegurar las premisas espirituales de una determinada orientación de las acciones políticas concretas en un momento dado.

En las actuales condiciones históricas tropezamos frecuentemente con intentos de tergiversar teóricamente la esencia de los agudos problemas político-sociales auxiliados de una metodología subjetivista, como es el caso de los que propagandizan la doctrina de las "superpotencias", situando en un mismo plano al imperialismo y al socialismo, a partir de una comparación puramente externa del potencial económico y científico-técnico de los Estados, que son contradictorios en cuanto a su naturaleza social. De forma semejante, los ideólogos burgueses operan con doctrinas propagandísticas sin apoyarse en la metodología científica de las investigaciones históricas.

Es frecuente que estas doctrinas aspiren a una cierta "macrosíntesis" y a descubrir la "clave general" para explicar las particularidades de regiones enteras a lo largo de toda la historia de su desarrollo. En este sentido son características las numerosas interpretaciones no marxistas de la "contradicción" entre Occidente y Oriente. En este caso se dogmatizan determinadas diferencias y se elevan al rango de principios creadores, tras los cuales cesan los vínculos fundamentales generales que condicionan el movimiento del organismo social en las diferentes etapas de su desarrollo histórico.

La dificultad para distinguir lo general en la historia no sólo está vinculada a las debilidades subjetivas del pensamiento teórico, a su "inclinación" hacia las analogías superficiales o a la incapacidad para definir el nivel necesario y el grado de generalidad de los fenómenos históri-

cos. Si la causa de la limitación de las diferentes teorías de la historia fuera sólo ésta, la tarea de la crítica histórica se reduciría simplemente al descubrimiento de los errores evidentes, al sencillo *señalamiento* de incongruencias entre la teoría y los hechos históricos. El problema, sin embargo, consiste en que la teoría de la historia puede resultar inconsistente incluso cuando "corresponde" a determinados hechos empíricos de la historia.

Por ejemplo, es auténticamente histórico que los protestantes, en su lucha contra los católicos, partieran de una nueva interpretación de la doctrina cristiana. Sin embargo, si un historiador, al interpretar los movimientos político-sociales de los tiempos de Lutero, permanece a nivel de las diferencias de explicación que del cristianismo ofrecían católicos y protestantes, resultaría prisionero de las ilusiones de aquellos tiempos, aunque estas ilusiones, por sí mismas, constituyen un hecho de la historia.

Lo general en la historia existe a través de lo particular. Y aquí la historia no se diferencia sustancialmente de la naturaleza. Del mismo modo como la abstracción de hombre en general surge sobre la base de comparar toda la riqueza de las individualidades, la abstracción de fruto en general tiene como fundamento toda la rice variedad de frutos reales, empíricos, diferenciables entre sí. Este tipo de abstracción resulta extremadamente pobre por su contenido, debido a lo cual se plantea el problema de su base real objetiva, de si es una simple creación de la razón humana. Es conocida la discusión entre Platón, quien afirmaba que el mundo de las ideas es la causa primera del mundo de las cosas empíricas, demiurgo de la realidad, y Aristóteles, quien oponía a Platón una amplia argumentación fundamentando la "irrealidad" del mundo de las esencias ideales, discusión que duró muchos siglos. Sólo el desarrollo de la ciencia y de la práctica social permitieron dar a esta discusión filosófica un contenido más profundo, liberarla de sus aspectos escolásticos y descubrir la inconsistencia de los extremos del realismo y el nominalismo.

La objetividad de lo general y su relación dialéctica con

lo particular se hace más clara y determinada cuando el pensamiento teórico pasa al análisis de las relaciones reales entre objetos reales. Ya el análisis de las relaciones matemáticas permite descubrir muchos enigmas de la dialéctica entre lo general y lo particular. De hecho, mientras el pensamiento teórico trató de explicar objetivamente lo general inherente a una abstracción tan trivial como el triángulo, en general, por medio de la simple comparación de los triángulos empíricos, poco podía adelantar e indefectiblemente se encontraba ante la necesidad de elegir entre el realismo o el nominalismo. Sin embargo, cuando comenzó a fijar las relaciones interiores entre los componentes reales de un triángulo, lo general objetivo parecía transformarse en particular y se manifestaba en forma de realidad, y no como un simple resultado de las operaciones mentales para liberar al objeto de sus rasgos individuales. De hecho, la determinación del área del triángulo multiplicando la mitad de su base por su altura resulta lo objetivamente general que caracteriza todo triángulo individual. Este general objetivo existe realmente y no "elimina" la individualidad de ningún triángulo, sino que supone su existencia, pues de otra forma perdería su sentido cualquier fórmula general. Nos enfrentamos aquí a un nuevo tipo de abstracción que resultó muy productiva en las investigaciones científicas.

La simple abstracción de los rasgos individuales del objeto no tiene limitación alguna, debido a lo cual actúa como proceso infinito de un "alejamiento" consecuente y cada vez mayor de la realidad. De esta forma surge el mundo irreal de los conceptos, que se eleva sobre la realidad. Es éste el mundo de la filosofía idealista y de la teología que florece en su suelo.

La cuestión es más compleja cuando se trata de las premisas sociales de las formaciones espirituales no científicas. En ellas, durante un prolongado tiempo y en forma concreta, se vierte la comunidad de vida real de los individuos en tanto que miembros de grupos sociales. La comunidad de vida social de los individuos, como lo muestra la expe-

riencia, no se forma inicialmente sobre la base de que todos ellos son, de una u otra forma, representantes del género humano en general, manifestaciones individuales concretas de una gran comunidad llamados *homo sapiens*.

Aunque ésta es su comunidad y es algo real, para ellos pasan a primer plano las comunidades concretas en las cuales se realiza realmente su actividad vital. Y en este sentido, una determinada comunidad concreta constituye para el individuo *la realidad*, al tiempo que una comunidad más amplia resulta con frecuencia extraña a la comprensión y a la actividad práctica.

La historia real enseña cuan complejo y contradictorio resulta el movimiento histórico por el camino de la transformación del género humano en una comunidad social real para todos sus individuos y grupos componentes.

El tránsito a comunidades más modernas y amplias se realiza en la vida práctica real, a través de relaciones y dependencias reales de los hombres; al mismo tiempo, tiene lugar la dolorosa ruptura de aquellas formas de vida espiritual, las cuales, naturalmente, aparecen en otras condiciones de vínculos sociales y se afirman en calidad de disposiciones incondicionales, cuya violación implica un fuerte castigo e incluso la muerte del individuo. A cada individuo le resulta extremadamente importante tanto la comprensión de su comunidad con otros individuos como su ser ajeno a ellos. Y esta realidad de la vida histórica constituye la premisa del surgimiento de todo un sistema de símbolos reales, de rasgos reales, por los cuales los individuos hubieron de fijar, tanto su comunidad con otros individuos, como su diferencia de ellos. Estos símbolos adquieren una fuerza independiente y ejercen influencia sobre la conducta del individuo.

El género, la familia, las clases y grupos sociales, el Estado, la nación y los sistemas sociales se forman históricamente y la realidad de sus vínculos exteriores se afirma en las diferentes formas de la vida espiritual de la sociedad. Debido a que estas formas entran en contradicción con las

viejas, ya formadas, que actúan en calidad de fuerza coactiva real frente al individuo, éste puede percibir subjetivamente el choque histórico de los principios espirituales como una profunda tragedia personal, como una situación sin salida.

Este tipo de situación tiene una representación relevante en la tragedia griega. El pensamiento social tiene que vérselas con un fenómeno semejante allí donde en unas u otras circunstancias históricas ocurre una profunda ruptura social.

Precisamente en estos periodos florecen las ideas sobre la crisis del género humano, que adquieren la forma de predicciones del "fin del mundo", de la disolución de unas u otras civilizaciones, etc., conjuntamente con los intentos por formular principios para una nueva comunidad espiritual de los hombres.

Y en cada ocasión, este intenso trabajo espiritual, que comenzó desde una amplia gama de concepciones, culmina con el concierto entre la vida espiritual y la realidad de las relaciones sociales y las relaciones reales entre los hombres que se forman sobre la base de aquéllas.

Los virajes en las relaciones sociales son percibidos a menudo por la conciencia filosófica carente de una base metodológica científica, a través del prisma de la "lucha entre los dioses", del enfrentamiento entre doctrinas religiosas y sociales. En este caso, las relaciones reales se sitúan de cabeza: esta conciencia parte de aquéllo que yace en la superficie, mientras que su propia percepción de la secuencia de los acontecimientos históricos es ofrecida como un determinismo histórico real. La concepción científica de la historia descubre el mecanismo real del desarrollo social, liberando a la conciencia histórica de las ilusiones que parecen a ésta verdades evidentes.

El problema de las relaciones entre lo general y lo particular en la historia tiene otro aspecto muy importante. Lo general en la historia, como un sistema históricamente determinado de relaciones sociales, reviste una forma materializada concreta, convirtiéndose, de esta forma, en algo

aislado empíricamente percibido, palpable. Los objetos materiales reales, los creados por el propio hombre y éste mismo, pueden convertirse en una forma materializada, empírica, de lo general. Debido a ello, los objetos materiale adquirieron en la historia, además de su naturaleza sensible, natural e incluso extrasensible, un carácter enigmático para el propio hombre.

El mismo hecho de otorgar a los diferentes objetos u significado especial que no formaba parte de sus propie dades naturales se explica por la circunstancia de que l comunidad social, a pesar de ser objetiva, no puede po sí misma percibirse como algo dado cuando los individuo no entran en una relación real. Los propios objetos reale pueden ejercer la función de *recordatorio permanente* so bre la presencia de un vínculo social. Ya en la antigüeda los conquistadores tenían la costumbre de erigir en las tie rras dominadas monumentos en honor a la victoria com recordatorios permanentes de su poderío. En la actualida podemos fijar los pasos de la historia a través de numero sos obeliscos, columnas, esculturas y arcos de triunfo. L existencia de vínculos generales espirituales y tribales pued fijarse en textos religiosos y símbolos, en templos y rituales Sobre la unidad de la línea genealógica podemos juzga mediante las reliquias familiares. La comunidad de la estatalidad se fija en la bandera y en el himno. Como resultado de todo, la estructura social, conjuntamente con el sistema de relaciones sociales reales, adquieren expresión materializada.

Y en este caso la historia nos presenta su paradoja de turno. Las relaciones sociales, que parecían tener una forma extrasensorial, en calidad de su producto, tienen un mundo de objetos concretos, empíricos, perceptibles que influyen realmente sobre la conciencia y conducta del hombre no en correspondencia con sus propiedades naturales, sino como portadores de propiedades extrasensoriales. Su fuerza especial cesa tan pronto como se desprenden del sistema de relaciones sociales y vuelven a tomar su característica natural. La "Union Jack" no obligaría a los an-

tiguos romanos a levantarse y saludar como hacen hoy los ingleses contemporáneos. Al mismo tiempo, la pérdida de las propiedades extrasensibles permite a las cosas hablar a toda voz de sus propiedades sensoriales. Así sucede con las obras de arte, las cuales, en determinadas condiciones históricas, desempeñan un papel ritual, debido a que la masa ve en ellas no lo que en realidad representan. Su auténtico ser en calidad de obras de arte mundial se va desplegando a medida que se liberan de aquéllo que les fue atribuido del exterior del sistema de relaciones sociales y de las representaciones que dominaban en ese momento.

Debido a que cada época histórica, de una u otra forma, materializa las relaciones sociales en objetos sensoriales concretos, surgen condiciones para que en la conciencia histórica esas relaciones sean percibidas como propiedades especiales de las cosas sensibles. En este consiste la base real del fetichismo. Las manifestaciones del fetichismo pueden ser muy diversas, pero su naturaleza es la misma.

Marx, en *El Capital*, al descubrir el misterio del fetichismo mercantil ofreció al mismo tiempo *la clave metodológica científica* para la comprensión y adecuada explicación del fetichismo en general. Observó que los productos del trabajo humano destinados a satisfacer determinadas necesidades no contienen, en sí mismos, nada oculto. Sin embargo, la situación cambia radicalmente cuando el producto del trabajo se convierte en mercancía. La mercancía, como cosa sensible-extrasensible o valor social, señalaba Marx, "transforma cada producto del trabajo en un jeroglífico social misterioso". La ciencia descubre el misterio de la mercancía, muestra que los productos del trabajo, debido a que son valores, representan tan sólo la expresión cosificada del trabajo humano gastado en su producción. Y este descubrimiento, según expresión de Marx, forma una época en la historia del desarrollo de la humanidad, pero con ello no disipa la apariencia cosificada del carácter social del trabajo. En la práctica corriente, a los ojos de los hombres que intercambian mercancías, su propio movimiento social toma la forma de un movimiento

de las cosas, bajo cuyo control se encuentran en lugar de controlarlo.

En la historia nos topamos con la percepción fetichizada en el amplio sentido de esta palabra. Esta percepción cambia su forma en dependencia de lo específico de las relaciones sociales. Por ejemplo, los vasallos de la época del feudalismo se relacionan con su señor no como con un hombre corriente, sino como sujeto revestido de propiedades especiales. En las condiciones en que el poder se traspasa por herencia, la característica social del individuo se percibe como una particularidad especial de su sangre. La persona por cuyas venas corre sangre real adquiere automáticamente un *status* social especial. De esta manera surge la representación fetichizada conforme a la cual la posición social del individuo durante la Edad Media brota, ante todo, de las relaciones con la tierra, en la práctica, los hombres se comportan como si las propiedades de la sangre determinaran las relaciones sociales. Numerosas guerras dinásticas demuestran claramente lo apuntado. En la percepción subjetiva de los participantes en el centro de estas guerras está el problema de quién concretamente habrá de ser el mandatario supremo, y el problema mismo deja de ser inútil cuando, en correspondencia con las "reglas de juego" vigentes, tienen ante sí no a uno sino a varios pretendientes al poder supremo.

La sociedad "que hace" la historia concreta se divide en partidos de acuerdo a los intereses de grupo .En esta lucha de grupos no se modifica la estructura de las relaciones sociales, sino que se mantienen iguales; cambia sólo la persona que expresa en ella estas relaciones.

En este sentido es característica la Guerra de las Dos Rosas en Inglaterra (1455-1485). La lucha entre los Lancaster y los York por el trono real se vio acompañada de intrigas palaciegas, espionaje, reclusiones carcelarias, asesinatos ocultos y abiertos de los representantes de las dinastías. En la parte final de la guerra entra en el escenario histórico Ricardo, representante de los York, duque de Gloucester, capaz de cualquier crimen con tal de lograr el

trono. Al fin de cuentas logra sus fines, para sufrir más tarde derrota y muerte a manos de Enrique Tudor. Ricardo III entró en la historia como personificación del mal, lo que ha sido reflejado en las obras de Shakespeare, mientras que el fundador de la dinastía de los Tudor lo hizo como "el salvador".

Aquí nos tropezamos con el curioso fenómeno de la "visión" de la historia y los acontecimientos históricos a través de la lucha del bien contra el mal, cuyas abstracciones morales parecen ocncentrarse en determinados personajes del drama histórico. Determinadas personalidades, durante largo tiempo cobran vida en la conciencia de los hombres como concentración de ciertos principios generales, de ideales sociales y de sus antípodas, aunque en la realidad, el ideal y su antípoda han sido engendrados por las relaciones sociales reales de su tiempo. Sin embargo, en razón de que el pensamiento humano no se eleva hasta la crítica de las relaciones sociales, considerándolas como algo natural, traslada entonces el centro de gravedad de su crítica hacia ciertos personajes históricos. Las contradicciones internas del sistema social se perciben mediante los antípodas concretos de la acción histórica y, por ello, como algo casual, superable sólo en caso de que sea "eliminado" el portador concreto del mal. La acción histórica de eliminar al portador del mal social queda en manos de aquél que, por derecho, debe ocupar su puesto una vez liquidado el usurpador. Pero si el usurpador se reafirmó y dio una nueva rama dinástica, asegurando su posición dominante, los ataques contra él aparecerán como una usurpación más del poder.

Es curioso que el cambio de sujeto del poder se considerara entonces natural, porque era realizado por otro sujeto "igual", que podía pretender la "igualdad", es decir, un representante de la aristocracia superior por cuyas venas corría sangre real. Por eso Europa fue literalmente conmovida por la violación de este principio, que se había convertido en general, cuando el 30 de enero de 1649 el rey inglés Carlos I fue ajusticiado en nombre del pueblo.

Fsto constituyó el derrumbamiento del fetichismo históricamente afirmado. Mediante este acto la sangre real se igualaba a la sangrc humana en general, y el rey mismo, de ungido del Señor, se transformó en hombre que dependía de la voluntad del pueblo. Para afirmar esta nueva representación como algo natural y admitida por todos se necesitaron siglos y acciones prácticas concretas que destruyeron realmente las representaciones fetichistas y demostraran su inconsistencia. Estaban tan enraizadas estas concepciones que incluso las mentes más aguzadas del siglo XVIII continuaban creyendo en el llamado "monarca sagrado".

El fetichismo en la historia no cesa con el derrumbamiento general del régimen monárquico. Cambia sólo su forma. El fetichismo llega hasta el siglo XX. En las condiciones del imperialismo se crean nuevas formas de representaciones fetichistas sobre propiedades especiales de la sangre de algunas razas, "destinadas" a ser razas dominantes. El fascismo engendra la concepción sobre ciertas "cualidades proféticas" del führer, de su naturaleza "sobrenatural". Las estratificaciones fetichistas se pueden observar en los intentos teóricos por calificar a la técnica, por sí misma, como portadora del "mal", etc.

La ciencia histórica burguesa pierde su carácter crítico al proclamar como "naturales" los fenómenos históricos sobre las cuales está impresa la marca de su inevitable caída. Por otro lado, la ciencia histórica burguesa pierde su historicismo real cuando especulativamente intenta dar como historia real un cierto "fundamento eterno" en forma de un absoluto espiritual, bajo una u otra manifestación, que no es otra cosa quc la canonización de las concepciones idealistas o religiosas dominantes en un momento dado, o una "ley natural" abstracta, con ayuda de la cual el historicismo real es rebajado al nivel de las relaciones biológicas.

En uno y otro caso se crea una diversidad de mistificaciones de la historia, fundamentadas en una interpretación tergiversada de las relaciones entre lo general y lo

particular en la historia. Y estas propias mistificaciones se convierten en hechos históricos. Los errores de la conciencia histórica burguesa no deben ser examinados como una especie de problema puramente académico. Se trata de los errores de toda una clase que ha sufrido una evolución histórica en sus concepciones político-sociales, que van desde la crítica de las representaciones fetichistas de la época del feudalismo hasta los intentos por inmortalizarlas bajo nuevas formas.

El historicismo real descubre el vínculo entre los diferentes hechos históricos en toda su diversidad y el sistema de relaciones sociales. Sólo entonces, en el curioso entrelazamiento de los hechos aislados, comienza a descubrirse una determinada secuencia y orientación. Al mismo tiempo se observa que, a pesar de la no repetición de los distintos hechos de la historia y de las personas que actúan en ella, bajo determinadas condiciones, se manifiestan tendencias generales, un orden característico del dinamismo histórico que forma su dirección y nos recuerda la disposición de las partículas metálicas a lo largo de las líneas de fuerza que unen los polos de un magneto. *El materialismo histórico es responsable del importantísimo descubrimiento según el cual no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser social, sino, por el contrario, su ser social es el que determina su conciencia.*

LA NECESIDAD EN LA HISTORIA

El descubrimiento de la necesidad en la historia es una tarea de la ciencia, la cual deberá elevarse sobre la percepción subjetiva de una situación histórica real por cada individuo aislado. La comprensión de la necesidad histórica no puede ser alcanzada por medio de una simple "multiplicación" de las representaciones de diversos individuos sobre las causas motrices que los obligan a actuar en la historia de una determinada forma y no de otra. La necesidad de la historia no yace en su superficie. La conciencia individual no puede percibirla de la misma forma que percibe los fenómenos empíricos concretos con los cuales se enfrenta diariamente.

Una acción concreta en la historia es habitualmente realizada bajo la influencia directa de ciertas causas reales sobre el sujeto: bien por un fenómeno natural espontáneo o por las representaciones que se haga acerca de una situación dada. En cada caso, al sujeto le parece que sus acciones han sido provocadas por una determinada necesidad. Cuando intenta definir esta necesidad, el sujeto puede indicar la circunstancia que en mayor grado condicionó el carácter preciso de su acción, y no de otra. La percepción individual de la necesidad, por lo tanto, puede asociarse a cualquier fenómeno concreto que en una determinada situación estuvo íntimamente vinculado a las acciones del sujeto. Según esta concepción, la necesidad en la historia se identifica con el determinismo en general.

La peculiaridad de la percepción individual de la necesidad en la historia no pudo dejar de influir sobre su interpretación teórica. De hecho, las representaciones filo-

sóficas sobre la historia se crean por teóricos, los cuales son individuos que piensan conforme a la situación real en que se encuentran. El hombre toma cada día determinadas decisiones bajo la influencia de circunstancias reales. En los hechos comprende que determinadas acciones suyas le darán ciertos resultados y con ello asimila prácticamente el determinismo real en la historia. La necesidad de un determinado carácter y orientación de sus acciones es comprendida por él, paso a paso, como el camino para el logro de un éxito, de un resultado necesario .Este nuevo nivel de comprensión de la necesidad se diferencia del simple señalamiento de la causa principal de la acción. En este caso, la comprensión de la necesidad incluye en sí un elemento de obligación: el sujeto debe realizar un determinado conjunto de acciones para obtener el resultado deseado y necesario.

El sujeto, por lo tanto, tiene que vérselas con las circunstancias reales de la historia, por lo que la necesidad adquiere para él un carácter concreto y no abstracto. Por consiguiente, en cada momento la necesidad se le manifiesta bajo la forma real de una determinada causa o de un plan de acción para la consecución del fin propuesto. En última instancia, el hombre, además de las situaciones acostumbradas en las que sabe actuar con precisión en base a las experiencias pasadas choca con situaciones inesperadas, nuevas, no habituales, en las cuales el éxito estará determinado por la capacidad de resolver tareas creadoras. Tan pronto como la tarea es resuelta exitosamente, el hombre adquiere una nueva experiencia y con ella se amplía su representación sobre la necesidad.

Al mismo tiempo, la situación real del teórico, en cierta medida, es diferente de la situación habitual del hombre incorporado a la cadena de los acontecimientos diarios. A diferencia del hombre "común", el teórico no observa tanto sus actos como los de otros hombres, traspasando así sus límites personales. No concentra su atención sobre los motivos compulsorios de sus propias acciones, sino sobre las condiciones de la acción de los demás individuos. La

opinión "al margen" es una posición que permite comparar entre sí las acciones de los diferentes individuos y de esa forma detectar las condiciones generales de dichas acciones.

Esta particularidad de las posiciones del teórico permite no sólo plantear el problema de la necesidad que determina los actos de los hombres aislados, sino del conjunto de ellos. Es por ello que en este amplio sentido habría que hablar de la necesidad en la historia.

El problema de la necesidad en la historia resultó considerablemente complejo para el análisis teórico. Esta complejidad está determinada por la circunstancia de que toda comunidad humana está compuesta de individuos separados y todo acto común histórico se forma de la multiplicación de numerosas voluntades que actúan en diferentes direcciones. Como resultado de todo, el sencillo traslado de la situación de un individuo aislado a la humanidad en su conjunto, a un pueblo o Estado es siempre riesgoso. Es por ello que la explicación de la historia se forma por medio de la descripción de los acontecimientos en los cuales, como principales personalidades actuantes, intervienen conjuntos organizados de hombres: los ejércitos y sus jefes, grupos y partidos político-sociales, dirigentes supremos del Estado. El destino de los pueblos es examinado a través de la acción de estas fuerzas. Sin embargo, ¿cuáles son las fuerzas que mueven a los grandes grupos de hombres; y qué sirve de base a las decisiones que toman y determinan la orientación de sus actos? En otras palabras, ¿se puede reducir la necesidad de acción de los grandes grupos sociales a una causa cercana y directa? En efecto, ésta puede resultar breve y fugaz, mientras que la orientación de las acciones de los grupos sociales se caracteriza por su relativa estabilidad y permanencia. El pensamiento filosófico, al fijar este tipo de fenómeno, trataba de comprender su carácter. Por un lado, la necesidad social se percibe como un cierto derivado de la naturaleza, de los factores geográficos, que influyen en la sociedad y el hombre. Sin embargo, paso a paso, la propia sociedad comienza a intervenir en

calidad de fuente fundamental de la necesidad histórica.

Y en este caso la necesidad social aparece disociada, en un estado contradictorio. Esta contradicción parece tener una naturaleza subjetiva, la cual puede ser "enmendada" si el problema es abordado desde las posiciones de la razón.

La conciencia histórica primitiva fija la necesidad como formada "por sí misma", mediante un "orden natural": se trata de los fundamentos morales. La representación de la conciencia histórica fija el hecho real de la existencia de ciertas relaciones genéricas entre los individuos. La moralidad formula sus principios (universales) en calidad de escudo espiritual que impide la autodestrucción, el derrumbamiento de la comunidad humana.

La necesidad moral adquiere sus formas histórico-concretas en dependencia del nivel de desarrollo de la estructura social. La sociedad exige de cada uno de sus miembros la observancia de determinados principios que aseguran el exitoso funcionamiento de la organización social, los cuales son considerados absolutos y aceptados como verdad incondicional. De esta forma, en el periodo de florecimiento del absolutismo en la Europa feudal se consideraba como principio superior y necesario, como causa de honor, el servir al monarca. En el periodo de formación de las naciones burguesas se plantea como imperativo general de conducta el servir a los intereses nacionales. En estos casos, la necesidad actúa como imperativo de la conducta del individuo miembro de una determinada comunidad. Sin embargo, estas "verdades" resultan diferentes en los distintos países y épocas históricas. Se observó también que la necesidad moral y estatal no armonizaban necesariamente, lo que sirvió de premisa para la aparición de una situación trágica al hombre, cuando éste, orientado por la necesidad moral, entra en contradicción con la necesidad estatal y viceversa.

En una situación semejante se descubre realmente *la posibilidad* de que el hombre aislado elija, lo que al mismo tiempo constituye la premisa de la concepción sobre la li-

bertad del hombre, de que, en cierta medida, se encuentra situado *sobre* la necesidad, puesto que él mismo debe determinar su propio camino. Pero esta libertad está situada, al mismo tiempo, ante *la necesidad* de elección, de la cual es responsable el hombre mismo. La aspiración natural del hombre a una armonía interior resulta destrozada cuando realiza determinadas acciones para la obtención de ciertos fines y entra en contradicción, bien con la necesidad estatal, bien con la moral.

La generalización de la experiencia práctica real de la historia conduce cada vez más resueltamente a la conclusión de que en la base de la conducta y de las acciones prácticas de los hombres se encuentran, en última instancia, *sus intereses*. Sin embargo, la profunda comprensión teórica de este factor se ve frenado durante largo tiempo por la apariencia de un vínculo directo entre los principios y las acciones prácticas de los hombres. Parece que la historia confirma diariamente que los principios filosóficos, religiosos, estatales y morales constituyen la causa originaria de las acciones que forman los acontecimientos históricos. Sin embargo, tan pronto como se acepta esta posición, que resulta "cómoda" para la explicación de ciertos fenómenos históricos, resulta "incómoda" para aquellos casos en que el sujeto de la historia comienza a actuar en contra de sus principios. Surge entonces un nuevo problema: la contradicción entre la necesidad y la libertad.

La contradicción entre la necesidad y la libertad ha sido tratada desde hace mucho tiempo por el pensamiento filosófico. También ha sido expresada en la literatura universal. Es también característico que cada sociedad, a su manera, fije esta contradicción en dependencia de las representaciones morales aceptadas, de los dogmas religiosos vigentes y de las normas jurídicas. Una vez más, ello demuestra que se trata de una necesidad "creada" por el propio hombre, desde luego, no por el individuo, sino por generaciones humanas que establecen determinadas normas de conducta y acción en calidad de normas obligatorias.

Debido a que estas normas "se funden" en el sistema de instituciones que aseguran su cumplimiento por todos los miembros de la sociedad, surge el problema de las interrelaciones entre las instituciones, y, con él, las discusiones dogmáticas sobre qué principios son verdaderamente absolutos y cuáles están subordinados a éstos. Tan pronto como tras estas discusiones se sitúan diferentes estratos, cuya posición social depende del resultado final de aquéllas, resulta comprensible la razón de que discusiones en apariencia escolásticas y carentes de sentido tuvieran un carácter tan agudo.

En la Edad Media, Europa vio cómo los poderosos emperadores iban a Canosa a besar los pies del Papa romano. Pero al mismo tiempo vio cómo los reyes rechazaban los llamados de la Iglesia católica y consideraban el poder que tenían ellos como verdaderamente absoluto, es decir, situado más allá de las disposiciones de los poderes eclesiásticos. Las pretensiones absolutas de la Iglesia y las pretensiones absolutas del poder laico prácticamente demostraron en sus luchas su relatividad, su carácter condicional. La experiencia práctica de la historia resultó más fuerte que los cientos de tratados que fundamentaban las pretensiones de las partes en pugna. Asimismo, se descubría el carácter relativo de la necesidad exterior de acatar los principios religiosos y estatales. De la misma forma, parecía eliminada la contradicción trágica en que caía el hombre, situado entre las ruedas de la necesidad religiosa y la estatal. Sin embargo, en la realidad, ambas necesidades continúan actuando, demostrando su realidad con la ayuda de los castigos calificados y las hachas o los fuegos de la Inquisición. Pero al mismo tiempo, independientemente de lo "convincente" que lucieron esos argumentos, ambas necesidades no eran capaces de enfrentar los procesos imperceptibles, pero no por ello menos reales, que conducían al derrumbe del Estado absoluto y de la influencia de la Iglesia.

Es curioso que la destrucción del sistema feudal y de su superestructura estatal e ideológica fuese percibida como

el tránsito al estado natural de la libertad del hombre, cuyo estado hasta entonces se desprendía de las formas sociales "artificiales" y de su necesidad obligatoria. En esta concepción, la libertad y la necesidad aparecen como antípodas que se contradicen mutuamente.

La época de las revoluciones burguesas dio nacimiento a la representación ideológica según la cual la libertad coincide con la llamada sociedad civil, donde los individuos son iguales, abstractamente semejantes, libres en la elección de sus acciones. El derrumbamiento de las instituciones "artificiales", de los privilegios de casta, "desprende" de todo individuo la máscara social que lleva en su "sociedad artificial". Cada individuo resulta en este sentido igual a sí mismo; la sociedad nada le añade desde fuera, por lo que debe contar, exclusivamente, con su propio intelecto, su carácter y sus cualidades naturales. Los individuos, por lo tanto, salen a la vida con aquéllo que poseen por naturaleza. Entonces, el destino de cada uno depende de su propia iniciativa, inteligencia, imaginación, capacidad de utilizar un momento de suerte, etc. En otras palabras, al individuo no le pesa la necesidad exterior. Esta concepción adquiere en la sociedad burguesa el carácter de un prejuicio ampliamente difundido.

Al mismo tiempo, el establecimiento de la sociedad civil crea las premisas de una comprensión más profunda de la necesidad histórica. Mientras en la sociedad predominan las divisiones feudales y el hombre está marcado desde su nacimiento por un determinado destino, percibe subjetivamente la necesidad como algo dado desde arriba y como una cierta suma de determinadas reglas sociales que debe asimilar obligatoriamente. La posición real vital de cada individuo en la sociedad feudal empuja al tratamiento normativo de la necesidad en la historia. E independientemnte de lo lejos que marche el pensamiento filosófico de los límites de esta concepción, no podía superar la situación real vital de cada hombre. Con el establecimiento de las relaciones sociales burguesas, el hombre se plantea el problema de la necesidad en otro plano. Si el hombre es for-

malmente libre c igual a cualquier otro, ante él surge un problema real: ¿por qué se encuentra en evidente dependencia de otros hombres?, ¿dónde buscar la fuente de la desigualdad social objetiva?

Mientras los principios mismos de la sociedad civil son reconocidos como absolutamente justos y naturales, se considera a la desigualdad natural de los hombres como la fuente de las contradicciones sociales. En otras palabras, de la misma forma que los corredores, que parten simultáneamente, llegan a la meta en diferentes momentos y uno de ellos vence necesariamente a los demás, los individuos, en la sociedad, formalmente iguales, obtienen diferentes resultados debido a las diferencias en sus cualidades naturales y sociales. Y nuevamente resulta natural el restablecimiento de toda una jerarquía de estados sociales de los diferentes hombres aunque esta vez sobre una nueva base "natural". A esta concepción corresponde tanto el aumento de la desigualdad de bienes que se forma en el transcurso de la lucha competitiva, como la formación de un tipo democrático-burgués de dirección, según la cual en el enfrentamiento de los candidatos "capacitados" triunfa el "más apto", elegido por mayoría de votos.

Parecería que a una tal situación debería corresponder un punto de vista único sobre la necesidad en la historia, precisamente la concepción de que el movimiento histórico no es otra cosa que la aplicación concreta al hombre de la "necesidad natural" y las "leyes naturales". No puede considerarse casual la aparición y el considerable reforzamiento que en el siglo XIX tuvo la influencia de la filosofía positivista. En cierto sentido podemos considerarla como bandera de los tiempos.

Simultáneamente, aunque a primera vista resulta asombroso e "ilógico", tiene lugar la formación de un peculiar antípoda del positivismo en la filosofía y la conciencia social, que pone especial acento en el tratamiento cristiano-abstracto del hombre, en los absolutos espirituales, que en una u otra forma dictan al hombre una cierta necesidad superior en sus pensamientos y acciones.

Sería muy superficial y unilateral considerar que estas corrientes espirituales constituyen el simple regreso a las opiniones filosóficas y valores de la Edad Media y que carecen de raíces verdaderas en la sociedad burguesa.

En realidad, tal como consideraba Marx, es precisamente a la sociedad burguesa, con el carácter universal que en ella adquieren las relaciones mercantiles, a la que mejor corresponden las concepciones cristiano-abstractas sobre el hombre y, simultáneamente, el tratamiento especulativo-idealista de la realidad. En la sociedad burguesa, en su práctica diaria y universal, los distintos individuos y cosas pierden su carácter natural y se convierten por su esencia, en abstracciones que expresan su valor real. La fuerza de estas relaciones abstractas supera considerablemente la fuerza natural del hombre y obliga a moverse a todo el mecanismo social, determinando las formas del movimiento y su resultado final. Y es tal vez aquí donde por primera vez el hombre siente, con toda precisión, que se encuentra bajo el dominio de determinadas fuerzas anónimas que actúan detrás suyo, al tiempo que deciden su propio destino. Ésta es la base real para la conservación de la filosofía especulativo-idealista y el irracionalismo.

El pensamiento filosófico idealista de los siglos XIX y XX ofreció un análisis crítico de la concepción creada por la ilustración burguesa según la cual la libre razón del individuo condiciona su destino, que deviene producto de la formación consciente de sí mismo. Esta concepción, cada vez con mayor frecuencia, es considerada como una ilusión inherente a cada individuo, pues su conducta no es otra cosa, en la superficie, que el resultado de un análisis razonado y una elección. Sin embargo, en la realidad, todo aquéllo que el individuo considera resultado de su propia y libre selección está "programado" de antemano por determinadas fuerzas externas. El Absoluto, lo Inconsciente, la Vida, el Ser, son los conceptos con ayuda de los cuales la filosofía idealista fija la existencia de ciertas fuerzas, de una necesidad exterior que se eleva sobre el hombre y determina su conducta y su destino.

Esta necesidad no es idéntica a los postulados religiosos o morales ni a las disposiciones del Estado. El hombre de la sociedad burguesa se convence por su experiencia de que ni la legalidad, ni la moralidad, ni la religión son eternas, sino condicionales, pues no se respetan cuando se sitúan en el camino del capital en crecimiento y éste está subordinado al juego de sus leyes inmanentes.

Quizás la historia nunca situó al hombre frente a la necesidad de manera tan prccisa, considerada ésta como específicamente social, no asemejablc a la naturaleza, a la vez que actúa detrás del hombre. De esta forma se explican las dificultades por comprender la realidad, la clara tendencia a situar en primer plano los problemas de la filosofía y del hombre en general, los intentos por descifrar toda la realidad a través de diferentes concepciones del *espíritu*.

La filosofía idealista parece separarse del espíritu dominante, de la sensación de la existencia en la sociedad y la historia de fuerzas actuantes extrapersonales. Al otorgar a estas fuerzas, que se reconocían como la realidad, diferentes denominaciones simbólicas, comenzó a realizarse una interpretación también diferente de la historia universal y el hombre. El propio Ser comenzó a considerarse enigmático.

Tal concepción del mundo es un complejo producto del choque de tendencias reales del desarrollo histórico con los ideales de la ilustración burguesa. La sociedad, que primitivamente se concebía como resultado de la realización de los principios de la razón en la historia, produce en su desarrollo real las consecuencias que contradicen la razón burguesa. Ésta, al convertir en absoluto la posición histórica del régimen que la engendró, no puede dejar de considerar a este régimen como una condición eterna y natural de la existencia del hombre en general. Y como quiera que la historia real crea por sí misma las premisas para la desaparición de este régimen, su dialéctica se percibe como una cierta fuerza irracional que actúa contra los esfuerzos y la razón de los propios hombres.

Surge aquí el foco en el cual se concentra la percepción de la necesidad en la historia. Si esta necesidad es reconocida, se explica como una fuerza misteriosa y oscura, como una amenaza en movimiento, sobre la cual el hombre no puede influir. Se trata de una nueva "visión" apocalíptica de la realidad histórica. Si se niega, ante el sujeto se abre el pluralismo de caminos históricos y su propia vía estará determinada por la elección humana de su propio destino. En uno y otro caso, el tratamiento de la necesidad se apoya en una cierta comprensión intuitiva de la historia por el sujeto; se convierte en el punto de observación desde el cual se lanza una mirada a toda la historia. Y resultó que esta opinión correspondía a la concepción del mundo de las clases y grupos sociales cuya posición y situación se hacían cada vez menos estables a medida que la historia avanzaba. El propio curso de la historia engendra en ellos un pesimismo fatal que matiza sus percepciones, no sólo de su propia situación social, sino de toda la sociedad, o bien engendra un voluntarismo convulsivo, un deseo activo de modificar, en contra de todo, el curso de la historia en la dirección "necesaria", "deseada".

Por lo tanto los diferentes tratamientos de la necesidad en la historia tienen también *un carácter histórico* por lo que una vez "descubierta" no puede tener vigencia para todos los tiempos y pueblos.

Cada hombre separado actúa de determinada forma, motivado por determinadas causas. Y sus acciones, como regla, están dictadas no por los deseos y representaciones subjetivas sobre la "variante ideal" de conducta, sino por las circunstancias reales que otorgan al hombre una limitada elección para actuar. El noble acude al prestamista y le pide dinero bajo la garantía de sus joyas familiares no porque no comprenda la significación del elevado interés de los préstamos, o porque subjetivamente no quiera retener las reliquias familiares, sino motivado por las "circunstancias extraordinarias", cuyo papel supera su concepción del honor. Por supuesto, la vida y la actividad del hombre no se forman de la suma de las circunstancias extraordina-

rias. Sin embargo, es precisamente esa situación la que resulta ser el "experimento de la cruz", en cuyo curso se descubre que las representaciones subjetivas sobre las acciones "deseadas" no son, en general, el factor determinante de la propia acción. Esto resulta muy claro cuando en el campo de estudio del teórico cae no la situación vital aislada de un cierto individuo, sino la conducta de los grandes grupos sociales, durante un prolongado período histórico.

La opinión superficial sobre la historia sólo fija las paradojas más evidentes. Una opinión más profunda, al descubrir la acción de la necesidad en la historia, analiza el mecanismo real de estas paradojas. Por ejemplo, es bien conocida la "asombrosa" evolución de las opiniones de Napoleón Bonaparte, quien en sus inicios compartía los principios fundamentales de la concepción jacobina del mundo, enemiga por principio de la monarquía, y más tarde se convirtió en el primer cónsul, y después, en emperador de los franceses. Tan pronto se descubre el movimiento de las clases en el curso de la revolución burguesa francesa, la modificación en la correlación de las fuerzas clasistas, la salida de la arena histórica de la democracia plebeya y la afirmación de las fuerzas económicas y sociales de la burguesía, de los propietarios que necesitaban el afianzamiento de sus conquistas materiales y el establecimiento de un nuevo orden, resulta comprensible que en el campo político el timón del poder no pueda estar en otra personalidad que no sea verdaderamente capaz de realizar este nuevo orden y otorgarle formas político-sociales concretas.

En la dinámica de la cambiante correlación de fuerzas de clases fueron a la guillotina aquellas personalidades cuyas opiniones y posiciones políticas entraban en contradicción con el orden burgués triunfante. El régimen que los ideólogos de la burguesía ascendente consideraban un producto lógico de las aspiraciones de la naturaleza humana, del triunfo de la libertad, la igualdad y la hermandad, mostró su esencia clasista explotadora en la práctica histórica real. Es justamente esta circunstancia la que deter-

minó el viraje de 180 grados, aparentemente paradójico, en las concepciones de los ideólogos burgueses cuando la burguesía llegó al poder, cuando después dejó de necesitar el apoyo universal en la lucha contra el régimen feudal y cuando comenzó a sentirse una aliada de los reaccionarios derrotados por la revolución en lugar de su enemiga irreconciliable.

Ya en el curso de las revoluciones democrático-burguesas comenzó a observarse con toda claridad el vínculo histórico real entre las clases, oculto antes por las instituciones feudales y los dogmas religiosos, que impedían ver el mecanismo real del movimiento histórico. Resultó cada vez más claro que la necesidad en la historia no es algo creado por las instituciones jurídicas y las revelaciones religiosas; por el contrario, las instituciones jurídicas y las formas ideológicas simplemente afirmaban los intereses objetivos de la clase convertida en dominante. *Los intereses de clase*, que surgían de condiciones similares en la actividad vital de los hombres, dirigían, al igual que un campo magnético invisible, sus aspiraciones, su conciencia y voluntad. Y por cuanto las condiciones de la actividad vital de los distintos grupos de hombres resultan diferentes inevitablemente aparece la lucha de clases y los intentos por convertir, a través de todos los medios, la voluntad de la clase dominante en voluntad dominante.

Al mismo tiempo, surgen las premisas reales para liberar la conciencia histórica de otra ilusión ampliamente difundida, según la cual, la historia, debido a su diversidad, puede dar respuestas a los problemas creados por las nuevas y complicadas situaciones sociales a partir de un simple precedente.

La Revolución Francesa se examinaba y valoraba a sí misma por analogía con Esparta, Atenas y Roma, considerándolas el espejo que reflejaba su propia imagen. Posteriormente comenzó a desempeñar el papel de espejo, en el cual las personalidades históricas, los filósofos e historiadores intentaban adivinar el destino de los nuevos fenómenos y acontecimientos. Pero independientemente de

lo coincidente que lucieran las circunstancias exteriores de las diferentes épocas históricas, su esencia social y la orientación de su movimiento eran diferentes. Y esto es explicable por el hecho de que en su base se encontraba una diferente necesidad económico-social que conformaba el escenario en el cual se desplegaba el drama histórico. En estas condiciones, cualquier coincidencia exterior de las estructuras políticas, las acciones bélicas, las máscaras ideológicas y las formas externas de la conducta de los individuos no podía conducir a la identificación de los resultados finales del movimiento de la historia.

La historia resulta ser *la fuente para prever el futuro* cuando los fenómenos del presente se juzgan no por su semejanza exterior con el pasado, sino a partir de la comprensión *del carácter histórico-concreto de la necesidad objetiva en la historia.*

La necesidad objetiva en la historia es el resultado complejo y sumario de las interacciones de las condiciones reales de actividad vital de los hombres y de su práctica social. Para la conciencia social ella no se plantea en forma precisa, como un imperativo político moral. Debe ser conocida y formulada de cierta forma, lo que constituye una tarea histórica extraordinariamente complicada. Sin embargo, de una u otra forma, esta tarea recibe solución, en cuyo caso los imperativos políticos, morales y filosóficos adquieren la forma ideológica de una conciencia de masas y de un movimiento social. Al mismo tiempo, esos imperativos son inevitablemente corregidos por la misma práctica social, lo que condiciona la evolución de la ideología, que parte de principios abstractos (morales, religiosos, filosóficos, políticos, etc.) y no de un conocimiento científico exacto sobre el mecanismo de formación de la necesidad objetiva en la historia.

El mecanismo real de formación de la necesidad objetiva en la historia puede ser comprendido sobre la base del conocimiento de las leyes objetivas del desarrollo económico de la sociedad. Y este conocimiento, como mostró la experiencia histórica, fue el producto de un prolongado des-

arrollo de la ciencia y de la propia práctica. Sin embargo, debido a que la sociedad concluyó su movimiento histórico antes de comprender científicamente las bases objetivas y reales de su desarrollo, este último resultó revestido de formas subjetivas de tal modo que no correspondía a las tendencias objetivas reales de la historia.

Aquí se encuentra la premisa de una reconsideración *crítica* de la historia desde las posiciones del conocimiento social científico. Sin embargo, esta reconsideración no puede significar la calificación de los hechos históricos como no reales. Todos los hechos de la historia, por haberse producido, resultan reales y tienen su propio valor como tales. Al mismo tiempo, el conocimiento científico constituye el punto de partida que permite ofrecer una valoración adecuada del significado de los diferentes hechos históricos en sus relaciones con las tendencias objetivas y reales de su desarrollo.

En otras palabras, el descubrimiento de la necesidad objetiva en la historia, en cada etapa de su desarrollo, introduce *un determinado orden* en el aparente caos de acontecimientos y acciones, cuyo orden aunque no sea comprendido en un momento dado, se divisa con precisión "a distancia". El tiempo "quitó" las viejas máscaras que llevaba la Revolución Francesa y descubrió claramente su esencia burguesa real. Lo mismo sucedió en Norteamérica, aunque la sociedad burguesa actual trata de conservar sus símbolos universales abstractos de libertad e igualdad, los cuales, sin embargo, han entrado en contradicción con las desigualdades de propiedad reales y los antagonismos sociales.

La historia mostró que las condiciones reales de vida y la actividad práctica de las masas populares constituyen su factor más esencial, condiciones éstas que no pueden modificarse esgrimiendo una vara mágica o por medio de la simple proclamación de consignas ideológicas universales e inspiradoras o de dogmas religiosos o moral-políticos. Los escalones históricos para la modificación de estas condiciones reales de vida del pueblo coinciden con los periodos

de revoluciones sociales. E independientemente de las consignas bajo las cuales transcurrían estas revoluciones, siempre ponían en concordancia *el nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas de la sociedad con las relaciones de producción, y al mismo tiempo relaciones sociales, de los hombres.*

Por lo tanto, la necesidad objetiva en la historia determina la formación y el establecimiento de normas sociales de la conducta humana, las cuales son percibidas como necesidad moral, religiosa, estatal, clasista, nacional, etc. Dicho de otro modo, en la conciencia social se fija, ante todo, y en calidad de necesidad real, todo aquéllo que influye directamente sobre la orientación y las formas de conducta de cada hombre incorporado al sistema de relaciones sociales.

El modo de vida y acción que traspasa los marcos de las normas de necesidad establecidas y hechas costumbre, es calificado como casualidad, como desviación de la norma, hasta tanto ésta no adquiera carácter masivo y, en última instancia, universal. Entonces este nuevo modo de vida y acción es admitido por la conciencia social como necesario, se reviste de formas jurídicas, moral-sociales e ideológicas. El misterio de esta metamorfosis es descubierto sólo en el momento en que se detecta el mecanismo de movimiento de las masas, de esos numerosos "átomos microscópicos" de la historia que durante un largo tiempo parecían o, mejor dicho, se consideraban exclusivamente como objeto y no como sujeto real de la historia. Esta ilusión, que disponía de una base real bajo la forma de un todo compuesto de dependencias sociales, que se fundamentaba en la desigualdad social y, en última instancia, de bienes, es ahora comprendida como un producto histórico real y no como expresión de las condiciones eternas de la situación social.

En la historia se precisaron las principales líneas axiales en correspondencia con el movimiento de las masas empujadas por sus propios intereses objetivos las cuales lograban sus fines cuando maduraban las condiciones reales. De esa

forma, la necesidad objetiva en la historia se planteaba como una fuerza real y no como un "mito", un "espíritu", o la fatalidad abstracta en general. La comprensión de la naturaleza real de esta necesidad abre la posibilidad de una creación histórica consciente. Fue precisamente este sentido real el que Federico Engels introdujo en la tesis filosófica según la cual *la libertad es la necesidad conocida.*

EL TIEMPO EN LA HISTORIA

La comprensión filosófica de la necesidad en la historia está íntimamente vinculada no sólo a la búsqueda de un criterio objetivo para valorar el papel y la significación de las transformaciones históricas, sino a una explicación específica *del tiempo* en la historia.

El descubrimiento de un vínculo entre la necesidad histórica y el tiempo es el resultado de la peculiaridad objetiva de su interacción social, de su dialéctica. Este vínculo actúa bajo la forma de necesidades reales del desarrollo social, del progreso social, que se dan en el curso de la práctica histórica de los hombres. Precisamente, la práctica social constituye el elemento que vincula el presente y el futuro de la historia. Y en este sentido, el "tiempo de la naturaleza" es relativamente indiferente al "tiempo de la historia". En otras palabras, el tiempo, fuera de la interacción social real, no actúa, por sí mismo como factor del desarrollo social. Interviene a la vez como factor que condiciona el carácter histórico-concreto de las interacciones sociales y, por consiguiente, de la orientación de la práctica social en el amplio sentido de esta palabra.

Así, la comprensión de lo específico del tiempo en la historia no sólo tiene un sentido teórico, sino práctico y real. De hecho, un postulado teórico semejante puede actuar, por su sentido, bien como una aspiración abstracta, o bien como *leitmotiv* real de acciones organizadas, en dependencia del nivel de desarrollo de los medios utilizados para su logro. Por ejemplo, a comienzos del siglo xx, la idea de un vuelo hasta la Luna sólo podía revestir la forma de una fantasía literaria. En la segunda mitad del siglo

XX se convirtió en premisa de elaboraciones científicas y de la creación de naves cósmicas espaciales. Y no como resultado del simple transcurso de varios decenios de tiempo astronómico, sino debido a los avances cualitativos en la ciencia y la técnica.

Al mismo tiempo, la experiencia histórica empujó al pensamiento filosófico a reconocer el hecho de que las particularidades de la época o, dicho con otras palabras, su caracterización temporal específicamente histórica, parecen predeterminar las formas de la actividad práctica y sus objetivos, que tienen un sentido real, mientras que, por otro lado, condenan al fracaso los proyectos reales para los cuales no maduraron las condiciones de su realización. La orientación objetiva que toma la práctica social está condicionada por la comprensión científica de las leyes de desarrollo de las diferentes épocas históricas, de sus etapas, de la particularidad de la situación histórico-concreta. V. I. Lenin, al hablar de las exigencias de la lógica dialéctica, subrayaba la necesidad de "tomar al objeto en su desarrollo", en relación con el mundo circundante, teniendo en cuenta que "no hay verdad abstracta, la verdad es siempre concreta". En otras palabras la verdad misma está condicionada por el movimiento, por el desarrollo del objeto.

¿Significa esto que el tiempo en la historia está separado por un abismo del tiempo en la naturaleza, que son diferentes por su contenido objetivo? La respuesta a esta pregunta resultó muy complicada.

Inicialmente, el tiempo en la naturaleza y en la historia se percibían idénticamente. Más tarde, paso a paso, el tiempo histórico comienza a recibir una interpretación específica. Para los cronistas, el tiempo aparecía como una gradación exterior en la cual se introducían los acontecimientos de forma que se pudiera fijar su secuencia. Para el historiador, que debe ofrecer la valoración del grado de importancia de unos u otros fenómenos, establecer sus causas y esbozar un cuadro general de la época, el tiempo no sólo actúa como una tabla cronológica, sino como un conjunto de rasgos y particularidares que corresponden a

uno u otro periodo histórico. El tiempo propiamente histórico se concibe no tanto desde el punto de vista de su especificación cuantitativa e impersonal, como en concordancia con las particularidades cualitativas de la época y de la situación de que se trate.

La complejidad de esta diferenciación condujo a explicaciones diferentes y polivalentes del tiempo, incluyendo su tratamiento idealista.

Ya San Agustín ofrece una explicación del tiempo que se diferencia sustancialmente del aristotélico, lo cual, a primera vista, luce paradójico. Según su punto de vista, no hay precisión en la expresión cuando se habla de tres tiempos: el pasado, el presente y el futuro. "Sería más exacto —afirma San Agustín— expresarse de la siguiente forma: el presente del pasado y el presente del futuro". En esencia, y de una manera peculiar, no hace más que constatar el hecho de que el hombre, situado en medio de la historia, la observa de forma específica: existe realmente para él como presente. El pasado y el futuro, bien "ya", bien "todavía", no existen para el hombre como realidad con la cual trata práctica y directamente en un momento dado, en el ahora.

La concepción que capta el tiempo en un punto único o lo explica como una eternidad abstracta, abre el camino a un tratamiento extratemporal de la sociedad. La idea de que las relaciones humanas pueden revestir una forma acabada y por ello una estabilidad absoluta, recibe fundamentación filosófica ya en la antigüedad. Las utopías de la época del Renacimiento apelan a Platón y crean modelos de estructuras sociales desprovistas de una historicidad real. Pueden cambiar solamente los individuos y ciertas circunstancias, mientras que las formas sociales revisten un carácter extemporal, y la historia una permanencia cualitativa.

La creación mental de una sociedad "estable", que coincide con la "idea eterna" o la "naturaleza eterna" del hombre, no contradijo la concepción newtoniana del tiempo como duración pura. El tiempo cumple sus intervalos iguales que forman un flujo continuo. La sociedad misma re-

produce continuamcte su forma. Su "estancia" en la historia se fija por horas absolutas, por los momentos transcurridos de su existencia.

Sin embargo, si el tiempo no constituye un factor objetivo activo del mundo real, pues no ejerce sobre éste una influencia visible, surge necesariamente el problema de si existe de forma real y objetiva. Esta circunstancia llevó a Kant a la conclusión de que el tiempo es la forma pura de la contemplación sensorial. El tiempo, según la idea de Kant, es nada fuera del sujeto. Debido a que el concepto de cambio sólo es posible a través de una representación del tiempo, las contradicciones del cambio, del movimiento, son también resueltas en la esfera de la conciencia.

En sus comienzos las discusiones filosóficas sobre la naturaleza del tiempo apenas tocaron la interpretación del carácter de las transformaciones históricas propiamente dichas. Incluso Hegel ofrece un análisis independiente del tiempo en la filosofía de la naturaleza, considerándolo como la verdad del espacio. Pero ya en esta concepción, aunque de forma especulativa, se establece un vínculo entre el espacio y el tiempo, idea que posteriormente obtuvo una fundamentación teórica real.

Al mismo tiempo, el análisis filosófico hegeliano parte del reconocimiento del dinamismo interno del mundo real, del progreso histórico. Hegel habla de la intranquilidad del espíritu, de su incapacidad para conservar la estabilidad de las contradicciones internas que engendran el movimiento. El movimiento del espíritu se refiere a la historia propiamente dicha, lo que quebró la concepción sobre la naturaleza "eterna" del hombre. Pero si la "naturaleza" del hombre es dinámica, surge entonces la cuestión sobre las fuentes de este dinamismo, de su vínculo con el tiempo.

En este caso, Hegel da un curioso salto hacia la idea de que en la base del mundo empírico yace la idea eterna. A la "fragilidad" del mundo material, a la fluidez de "aquí" y "ahora", es decir, a sus características espacial-

temporales, contrapone Hegel lo absoluto y, por consiguiente, lo eterno de su premisa de partida ideal.

En la explicación del tiempo el idealismo descubre su profunda contradicción interior. Por un lado, continuaron los intentos por encontrar el fundamento del tiempo dentro del sujeto, incluso hasta la negación del significado universal de las características temporales, pues se reducía a impresiones individuales. Por otro, el tiempo se considera como fundamento sustancial del ser de la historia, de la cual debe surgir la nueva metafísica. Esta línea encuentra su expresión más desarrollada en la filosofía de Heidegger. Sin embargo, como en este caso el tiempo se examina en calidad de primera premisa de toda objetividad y subjetividad, sin que esté presente en ninguna de ellas, adquiere el carácter de una abstracción vacía, de una esencia inmutable que contradice su propio concepto.

La filosofía idealista, al criticar las concepciones empíricas y vulgares sobre el tiempo y los intentos por identificarlo con unas u otras características materiales de las horas físicas —trátese de un gnomon, un reloj de arena, un reloj mecánico o electrónico—, se ve obligada, asimismo, a marchar por los caminos de otras formas de las interpretaciones vulgares. Tiene lugar entonces un peculiar salto hacia la explicación del tiempo como materialización de posibilidades. El tiempo es considerado como una caja de Pandora que contiene los hilos de las posibilidades y determina su carácter. Pero entonces vuelve a plantearse la vieja cuestión: ¿en qué consiste el tiempo? Y aquí el filósofo idealista no puede sobrepasar los marcos de las concepciones vagas e indeterminadas.

Como resultado de ello, se pensó a menudo que era posible limitarse a las representaciones del tiempo que ofrecen las disciplinas de las ciencias naturales especiales y las históricas, sin profundizar en su análisis. Justamente en las ciencias naturales el tiempo recibe precisas expresiones cuantitativas, que contienen no pocas cuestiones relacionadas con su caracterización cualitativa. El pensamiento histórico, en el amplio sentido del término, opera gustosa-

mente con conceptos tales como "siglo de la fe", "siglo de la razón", "época de revueltas", "época de Pericles", "nuestro tiempo", etc. En este caso, el tiempo parece adquirir características cualitativas pero pierde a la vez, su precisión científica al hundirse en la diversidad de las definiciones empíricas.

La eliminación en el tratamiento del tiempo histórico de las diferentes definiciones casuales resulta imposible hasta tanto no se descubren los fundamentos objetivos de la dialéctica real de la historia, de su interrelación con la naturaleza.

La naturaleza es un mundo no hecho por la mano del hombre. En tanto que mundo creado por nadie, funciona, evoluciona y se desarrolla siguiendo sus leyes objetivas interiores. La evolución biológica del hombre constituye una parte, un momento de la evolución de la naturaleza. Entra en la historia como reproducción de la vida, "producción del hombre mismo", continuación del género. Al mismo tiempo, la continuación del género tiene carácter histórico, lo que se expresa en la modificación de las formas de interrelaciones entre los sexos, de la familia y las relaciones familiares. La continuación del género constituye una forma determinada de relación entre la sociedad y la naturaleza, que llena realmente la aparente separación entre la evolución biológica y la historia.

En las descripciones históricas, el señalamiento de la influencia de las fuerzas naturales sobre los procesos sociales no es una rareza. En la filosofía de la historia esta influencia se eleva con frecuencia hasta el nivel de un destino trágico que pesa sobre el hombre. La infinitud y la omnipotencia de la naturaleza son examinados como una amenaza natural que condiciona la desaparición, incluso, del género humano y de la historia misma y como la inevitabilidad de su final.

Sin embargo, *la naturaleza*, en el amplio sentido de esta palabra, constituye la condición necesaria, la premisa de cada momento histórico. "La primera premisa de toda historia humana —escribieron Marx y Engels— es, natu-

ralmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza [...] Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres".[3]

En las etapas tempranas del desarrollo histórico, sobre todo en aquellos países donde la agricultura constituyó el fundamento de la producción social, existe una dependencia directa entre el curso de la vida social y las alternancias de los fenómenos naturales: desbordamientos de ríos, periodicidad de las lluvias, etc. En la filosofía china antigua, particularmente en el "libro de la historia" *Chu sin*, el arribo del país a un estado de paz y tranquilidad se vincula directamente al hecho de que la necesaria secuencia en el transcurso del año, el mes y el día no se altera. La influencia de la naturaleza sobre la historia no es regulada inicialmente por el hombre en términos generales, por lo que actúa como una fuerza especial, totalmente independiente de aquél.

Al mismo tiempo, la historia contiene en sí particularidades cualitativamente nuevas. El hecho histórico, como manifestación de la práctica social, se diferencia del fenómeno natural. *La historia es creada por el hombre mismo.* Aquí se encuentra la línea divisoria entre la naturaleza y la historia.

Debido a que el hombre crea instrumentos de trabajo cada vez más complejos y perfeccionados, puede ejercer *su* influencia sobre el curso de los procesos naturales y *convertirlos* en un aspecto de la acción histórica. Y en este caso los procesos naturales se subordinan a la realización de los intereses, la razón y la voluntad del hombre. Ya en la antigüedad la construcción de presas que regulaban el des-

---

[3] Marx, C., y Engels, F., *La ideología alemana*, p. 19, Edición Revolucionaria La Habana, Cuba, 1966.

bordamiento de los ríos aseguró la estabilidad de las cosechas y con ello (si creemos en la justeza de la relación establecida por el "libro de la historia") la estabilidad social, dentro de ciertos límites. El dominio de los vínculos naturales, como evidencia Herodoto, se utiliza también en las acciones históricas de menor alcance. Durante la toma de Babilonia, por ejemplo, las tropas de Ciro utilizaron un canal de desagüe para bajar el nivel del agua del Éufrates, que constituía una barrera natural para la toma de esta ciudad.

En otras palabras, el hombre descubre en la práctica que su actividad puede convertirse en un eslabón objetivo que influya sobre el transcurso de los procesos naturales y los acontecimientos históricos. En este caso la naturaleza se utiliza ya como *medio* para el logro de los fines del hombres, es decir, el hombre, en una cierta relación muy limitada, se alza sobre la naturaleza. Al mismo tiempo, el ser humano puede ahora calcular el tiempo no sólo mediante las "horas de la naturaleza" sino a través de las horas de sus propias realizaciones.

En la base de toda la vida social se encuentra la producción material, cuya aparición constituye un momento de viraje en el surgimiento de una nueva realidad histórico-social. Y en calidad de momento de viraje no tiene sentido como hecho ordinario de la historia, sino como hecho *histórico*. Debido a su naturaleza masiva y a la repetición constante en la vida diaria del hombre, adquiere ese carácter de hecho ordinario de la historia en la percepción subjetiva de éste. La actividad laboral se convirtió en la condición necesaria de la existencia del hombre en general, es decir, de la satisfacción de sus necesidades materiales. "...El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar

la vida de los hombres".[4] Entonces, cuando el pensamiento histórico comienza a dedicarse al estudio de la dialéctica de la producción como fundamento de la dialéctica de la historia misma, da un paso decisivo en el camino de su transformación en ciencia.

Inicialmente, la modificación del carácter del trabajo transcurría con lentitud excesiva. En la conciencia del hombre, el trabajo se convirtió en una especie de fondo general y permanente de la historia, que perdió así su significado de hecho histórico. El trabajo y los hombres que realizan el trabajo resultaron *la condición natural* de la historia, pero, por sí mismos, desaparecieron de ella. Esto pudo observarse con especial claridad en las condiciones de desarrollo de la división del trabajo, de la separación del trabajo intelectual del físico, del surgimiento del esclavismo. En estas condiciones, el objetivo último, como aspecto del trabajo, se separa del productor: su formulación se convierte en atributo de una capa especial de hombres. El mismo productor directo actúa como medio para la consecución de objetivos que le son extraños.

La separación de los fines del trabajo de su productor, cuya vida se reduce a una existencia "no histórica", constituía también un hecho *histórico*, debido a que determinaba el surgimiento de un nuevo tipo de realidad histórica. Este tipo de realidad histórica es también una actividad, pero una actividad de un género especial, diferente del proceso del trabajo que crea los valores espirituales y materiales. Se trata de una actividad destinada a la organización de las relaciones sociales, que incluye la transformación de un hombre en señor y de otro en esclavo. El hombre adquiere la libertad fuera del trabajo. La libertad adquirida de ese modo se transforma por la cada vez más amplia actividad económica, política y espiritual, dirigida, bien al afianzamiento de la esclavitud, bien a la modificación de sus formas. La dialéctica de los vínculos sociales es percibida directa y empíricamente por los indivi-

---

[4] Marx, C., y Engels, F., *op. cit.*, p. 27.

duos que tratan de cambiar su puesto en la estructura social.

Para lograr determinados fines en la historia, el individuo debe dominar, en cada caso concreto, no sólo el mecanismo de los vínculos naturales, sino el mecanismo de la *estructura social*. Las concepciones sobre la objetividad de los vínculos históricos se forman en el hombre bajo la influencia de su experiencia personal y directa y, por ello, dependen de la especificidad histórica de una u otra estructura social.

La explicación de las formas objetivas en las cuales se funde la historia a través de la percepción personal, de la experiencia propia de cada uno de los participantes en el drama histórico, no hace más que crear ilusiones.

Inicialmente, la objetividad específica de la vida histórico-social se presenta al hombre aislado bajo la forma de *hábito*, es decir, de formas acabadas de la conducta social, que parecen crecer "naturalmente" en determinadas condiciones de vida de los hombres y son afianzadas por la tradición. Los antiguos consideraban una gran estupidez burlarse de las costumbres y cosas queridas de los extranjeros. Como decía Herodoto, si a cada pueblo del mundo se le brinda la posibilidad de elegir lo mejor de entre todas las costumbres y hábitos, cada pueblo, después de examinarlos todos, seleccionará los suyos propios. El hábito actuaba como una objetividad naturalmente formada de la vida histórica, con la cual debía contar cada individuo.

Al mismo tiempo, como enseña la experiencia histórica, el hombre podía *por sí mismo* establecer conscientemente las formas de vida social. Así, Licurgo, siendo tutor del rey de Esparta, dio a los lacedemonios, según las palabras de Herodoto, "un maravilloso régimen estatal", sustituyó las viejas costumbres por leyes, introdujo una nueva estructuración de las tropas, instituyó los cargos de los éforos y fundó el consejo de ancianos.

Sin embargo, se planteó el problema de cuál era la autoridad con que se debía santificar el régimen social, de manera que todos le obedecieran, y cómo darle forma de

objetividad. La pitonisa de Delfos comunicó a Licurgo que había que considerar tal autoridad como un dios inmortal. En otras palabras, allí donde las tradiciones perdían su fuerza y eran sustituidas, las nuevas formas de vida debían, para poder afirmarse, ser santificadas de modo especial; un simple mortal, por sí mismo, no podía presentarse con una aureola sobrenatural. El nuevo régimen tenía que afirmarse por la fuerza del poder estatal, por los juramentos de acatar las leyes, a través de un ritual especial y un sistema de castigos y estímulos. En este caso, las nuevas formas se convirtieron en un sistema establecido de reglas objetivas, de forma que resultara claro que en caso de una determinada acción del individuo había que esperar determinados resultados, es decir, una determinada reacción frente a aquélla por parte del Estado y de toda la sociedad. No es casual que incluso los intervalos temporales en la historia, paso a paso, comiencen a tener relación con los acontecimientos reales en la vida social, y no sólo con los cambios del día y la noche, con el mes lunar o los años, con los desbordamientos de los ríos y las catástrofes espontáneas, del tipo del "diluvio universal". Para definir los intervalos temporales en la historia adquieren significación real los dominios de las dinastías, los juegos olímpicos, el nacimiento de los fundadores de las doctrinas sociales, etc. En estas concepciones se refleja el hecho de que, conjuntamente con la historia social, se crean las posibilidades reales para el surgimiento de un sistema cronológico específicamente histórico.

Durante largo tiempo, como resultado de la diversidad de las condiciones históricas, se proclaman diferentes dogmas, postulados y principios en calidad de necesarios, eternos y absolutos, cuya comparación descubre *el pluralismo* de lo absoluto y, con ello, su carácter relativo. Esto engendra un escepticismo natural mientras el carácter de la producción social no otorga un carácter general y universal a las condiciones del ser social del hombre. La creación de estas condiciones, relacionada con la formación de

la industria, recibe su expresión especulativa en la filosofía.

Como mostraron Marx y Engels, en la época del capitalismo muchos filósofos examinan la historia como sustitución de unas u otras ideas: "Así se imagina las cosas, por regla general, la propia clase dominante. Esta concepción de la historia, que prevalece entre todos los historiadores desde el siglo XVIII, tropezará necesariamente con el fenómeno de que imperan ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisten cada vez más de la forma de lo general".[5]

La transformación industrial modifica de forma radical toda la situación histórica. La gran industria, como subrayaron Marx y Engels, "...Creó por vez primera la historia universal haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas, que hasta ahora existía".[6]

Por supuesto, las gigantescas consecuencias que resultaron en base al viraje industrial se hicieron cada vez más claras con el transcurso del tiempo. Sin embargo, tan pronto como esa transformación recibe un fundamento teórico adecuado, aparece, como es natural, una nueva concepción sobre la historia. Sólo ahora aparece el criterio realmente objetivo para la valoración de los diferentes hechos históricos, para comprender su significación desde el punto de vista del *progreso de la historia universal*. A partir de este criterio se puede efectuar la diferenciación objetiva del hecho histórico en general respecto al *hecho histórico* como eslabón, escalón en el progreso de la historia universal.

Las formaciones históricas establecen "puntos de cálculo" y "de medición" de la práctica histórica de la humanidad. En la historia no hay otras "mediciones" que no sean las propias. Por ello, la historia escrita no es el sen-

---

[5] Marx, C., y Engels, F., *op. cit.*, p. 50.
[6] Marx, C., y Engels, F., *op. cit.*, p. 66.

cillo resultado de la curiosidad humana por lo que hacen los propios hombres, no es sólo el deseo cargado de orgullo de los hombres de llevar a sus herederos los resultados de sus acciones. Si las descripciones históricas sirvieran solamente para la satisfacción de la vanidad de las generaciones pasadas, no tendrían para las actuales un interés tan pronunciado. En la práctica social real el hombre realiza las posibilidades históricas *objetivas*. Y tan pronto como estas posibilidades son realizadas, forman la espiral histórica por la cual el hombre se eleva hacia un futuro cada vez más alto. Esta "espiral" determina la orientación del movimiento histórico de la humanidad; la cual, mientras con mayor rapidez y seguridad se mueve hacia el futuro, más claramente observa su pasado y comprende su presente. La historia, por lo tanto, ofrece a la humanidad un determinado y único orientador objetivo de su propio movimiento. En este sentido, para la definición del criterio objetivo de las relaciones temporales en la historia, adquiere significación de principio la comprensión de las *leyes objetivas* del movimiento de la sociedad. Sin tal comprensión es imposible la distinción científica de las fases temporales del movimiento histórico y de sus etapas.

Como fue señalado, el pensamiento filosófico buscó afanosamente el "eje" alrededor del cual gira la historia. De acuerdo a la definición que se diera de este eje, se establecían las fases fundamentales del movimiento histórico. La grandiosa experiencia del desarrollo del pensamiento filosófico muestra que el señalamiento de este eje no puede ser el resultado de su construcción especulativa, ni el establecimiento de uno u otro aspecto empírico y casual de la historia real. Por lo tanto, el eje establecido se quiebra al ser correlacionado con el curso real de la historia en toda su magnitud.

Tal como fue descubierto por la concepción materialista de la historia, la sustitución de las formaciones, y con ella las fases temporales del movimiento de la historia, no son casuales, arbitrarias, sino que constituyen un *proceso necesario-objetivo*. Esta conclusión del materialismo histó-

rico ha sido confirmada en el gigantesco material histórico del capitalismo y de otras formas sociales de la historia, que han sido objeto de un análisis científico multilateral y cuidadoso.

El carácter universal de las relaciones mercantiles, que le es otorgado por el capitalismo y constituye su base, objetivamente, no puede ser la premisa de un régimen tribal, en cuyas condiciones las relaciones mercantiles eran esporádicas. Las condiciones de la producción capitalista, objetivamente, no pueden ofrecer una combinación arbitraria de los elementos de las diferentes relaciones sociales sin hacer peligrar el funcionamiento de la producción moderna en general.

De esta forma, el nivel alcanzado por la división del trabajo en la actual sociedad industrial desarrollada excluye la forma de economía natural en calidad de dominante. De forma análoga, la revolución industrial, la revolución científico-técnica, paso a paso, exigen un nivel cada vez más elevado de socialización, de concentración de la producción, de división del trabajo, lo que, en última instancia, resulta incompatible con la propiedad privada. Aquí se distinguen con extraordinaria precisión los escalones objetivos del pasado, el presente y el futuro del movimiento histórico, que caracteriza la fisonomía social de la formación. Y por ello, el juicio científico sobre lo específico del tiempo histórico tiene un significado real sólo en caso de que se tome en consideración la correlación entre los niveles de desarrollo de la formación social.

Son absolutamente inconsistentes los intentos por identificar los escalones principales del desarrollo histórico con algunas de sus manifestaciones empíricas, independientemente de lo importantes y significativas que éstas sean. También carecen de consistencia los afanes de hacer pasar las formas sociales del capitalismo por expresión del futuro de la historia actual, puesto que se convirtieron en su pasado desde el momento en que cobró forma real el socialismo. Pasado, presente y futuro, como mediciones del tiempo histórico, no coinciden obligatoriamente con el

pasado, el presente y el futuro del tiempo astronómico. Desde el punto de vista del tiempo astronómico, todos los procesos históricos que se sucedieron en el intervalo temporal del año 1917 pertenecen al pasado. Desde el punto de vista del tiempo histórico, el año 1917 fue para Rusia el comienzo de su presente socialista; las relaciones capitalistas y feudales se convierten para ella en un pasado histórico, aunque esas relaciones se conservan aún en otros países. El concepto de tiempo histórico no es simplemente una expresión figurada, un juicio por analogía. Expresa *la relación de secuencia necesaria realmente existente entre las fases objetivas del desarrollo histórico*, y en este sentido coincide con la naturaleza del tiempo en general, en tanto que relación objetiva universal entre los procesos y acontecimientos reales.

El tiempo, por sí mismo, carece de expresión sustancial. Sin embargo, ejerce una influencia real sobre los procesos objetivos, de la misma forma que el valor, relación social, influye sobre el movimiento de las mercancías. De forma análoga, el cálculo del tiempo, las diferentes formas de su expresión, no pueden descubrir, por sí mismas, su naturaleza objetiva. El tiempo no puede existir fuera de los acontecimientos y relaciones reales. Pero a la vez, el tiempo es objetivo y universal, por cuanto el movimiento del mundo material tiene un carácter universal y es universal también el vínculo de los procesos reales.

Desde luego, sería ingenuo hablar del tiempo histórico si la historia estuviera compuesta sólo de acontecimientos físicos. En este caso sería suficiente limitarse a aplicar a la historia el concepto de tiempo que nos ofrece la física, sobre la base de que todo el sustrato material de la historia se subordina a las mismas leyes físicas que cualquier realidad física en general.

¿Cómo aplicar las características temporales a la esencia de las relaciones sociales que tienen una naturaleza sensible-extrasensible? Se trata de una cuestión compleja si la abordamos con la representación común del tiempo como un cierto flujo externo, dentro del cual se suceden

los acontecimientos. De hecho, la modificación de las relaciones sociales está determinada por el momento cuando maduran las condiciones objetivas para el avance cualitativo. Pudiéramos establecer aquí una cierta analogía con el organismo, que expulsa la piel envejecida cuando la nueva crece. Sin embargo, en la sociedad, estos cambios transcurren de forma más complicada que en el caso del organismo, pues las diferentes clases sociales enfocan de distinta manera los cambios sociales que afectan sus intereses vitales.

No es casual que alrededor del problema del tiempo de realización de las transformaciones revolucionarias se despliegue una aguda lucha ideológica. En los siglos XVIII-XIX. el centro de atención del pensamiento europeo estaba ocupado por los problemas de la liquidación de las relaciones feudales. En la segunda mitad del siglo XIX y en el siglo XX, por la eliminación de las relaciones capitalistas. Para la práctica revolucionaria, el problema del momento de ejecutar los avances cualitativos necesarios en las relaciones sociales, siempre estuvo vinculado a la solución de tareas concretas y al análisis del contenido de los acontecimientos históricos reales. Se descubre aquí la íntima relación del tiempo con el contenido real de los acontecimientos mismos, con su sentido y significación respecto a la práctica social. Al mismo tiempo, se comprende la relativa generalidad del tiempo histórico, concebido como contenido de una época histórica, y aplicado a las distintas regiones geográficas y a determinados pueblos. La formación del concepto de tiempo histórico marcha, en este sentido, en la misma dirección que el de tiempo en general.

La rotación de la Tierra alrededor del Sol y de su propio eje sirvió de fundamento real para el conteo de los años y los días. Al mismo tiempo, se descubrió la relatividad de las diferentes cronologías regionales, las cuales, a pesar de todas las diferencias históricas, partían inconscientemente, de esta relación real. Las relaciones entre los procesos de los objetos cósmicos constituyen la expresión más abstracta del tiempo respecto a la historia, debido a

que es precisamente en el cosmos, en el sentido más amplio de esta palabra, donde transcurren todos los procesos que conocemos. Esta circunstancia sirvió de fundamento a la categoría de "tiempo puro" como duración en general, independiente del carácter de las transformaciones que tienen lugar en uno u otro sistema local. La ciencia opera con los conceptos de la física newtoniana clásica, teniendo en cuenta el carácter objetivamente general del tiempo astronómico en relación con los procesos que tienen lugar en las condiciones terrestres.

Al mismo tiempo, un análisis más profundo y concreto del tiempo mostró la limitación de las concepciones de la física pre-relativista. Einstein observó que en la física pre-relativista no se había comprendido que el elemento real de las localizaciones tempo-espaciales es el acontecimiento; cuando sucedió algo, ni el punto del espacio ni el momento del tiempo disponen de realidad física, sino el *acontecimiento* propiamente dicho. Debido a ello, las leyes de la naturaleza adquieren una forma más satisfactoria al ser expresadas en el *continuum* espacio-temporal de cuatro dimensiones, mucho más cercanas a la realidad física y a sus propiedades que la concepción sobre los puntos del espacio y los momentos del tiempo como realidad absoluta.

El tiempo no existe fuera de los acontecimientos y de sus interrelaciones. El tiempo, como factor real del movimiento histórico, tiene sentido, precisamente, en esta interrelación real de los acontecimientos.

Desde el punto de vista de una situación histórica determinada, las "exigencias del tiempo" aparecen en diferentes materializaciones prácticas, en dependencia de la situación objetiva que ocupa un pueblo, un Estado, una clase o grupo social, o un individuo, en el sistema de estos acontecimientos. La vida real de la historia está indisolublemente unida a la defensa de intereses, a objetivos, a la realización de las intenciones de los hombres. Y puesto que el vínculo de los acontecimientos resulta extraordinariamente móvil y cambiante, tiene lugar también la modificación de los fines humanos y de las tareas prácticas que

se plantean. La movilidad de los acontecimientos yace en la superficie de la historia. Los hombres, en sus acciones prácticas, se orientan por el cambio de una situación. En este caso, el tiempo histórico actúa objetivamente como una exigencia de la situación, como el "ahora", de naturaleza transitoria, pero que exige una adecuada orientación. Para los participantes en el drama histórico, este problema se traslada con frecuencia al plano filosófico-práctico, que empuja a una representación del tiempo como sustancia que actúa de manera independiente. Sobre este terreno surge la pregunta: ¿para quién trabaja el tiempo? Este problema tiene sentido debido a la existencia de factores que determinan uno u otro carácter de los acontecimientos presentes y futuros. Cuando Catón abogó por la destrucción de Cartago, tenía en cuenta la modificación de la situación histórica general de la región del Mar Mediterráneo en caso de un ulterior fortalecimiento del poderoso contrincante de Roma. En este caso el factor tiempo "trabajó" en una dirección indeseable para los romanos, aunque en aquel momento Cartago no podía causar daños directos de consideración a Roma. En otras palabras, el desarrollo "natural" de los acontecimientos puede provocar que las posiciones de un sujeto de la historia se debiliten o, por el contrario, se fortalezcan respecto a las posiciones de otro. Esta circunstancia real sirve de premisa para considerar el tiempo como un factor que actúa independientemente en la historia.

Todos los estrategas de la historia intentaron utilizar el factor tiempo en favor de sus intereses. Pero en cada ocasión, la utilización del factor tiempo es sólo posible en caso de una comprensión adecuada del carácter y el contenido objetivo de los propios acontecimientos y sus interrelaciones.

Por otro lado, en la historia existen determinados fenómenos de los cuales se dice que el tiempo "no tiene poder" sobre ellos. Habitualmente esto se refiere a las obras maestras del arte y la literatura mundiales, a las ideas filosóficas o de otro tipo. Se trata de una expresión figurada que

tiene en cuenta el hecho de que el valor de las creaciones espirituales del hombre, lejos de disminuir con el tiempo, aumenta con el transcurso de éste. Sin embargo, en este caso, el valor de una creación espiritual del pasado se conserva sólo en el caso de que constituya un factor de creación de acontecimientos (en el amplio sentido de esta palabra) en el presente. Esto explica la aparentemente inesperada "actualización" de las creaciones espirituales del pasado, sepultadas por el polvo de los siglos. De esta manera explicamos también el "carácter eterno" de aquellas creaciones que reflejaron e influenciaron sobre la formación de acontecimientos que constituyeron escalones importantes en el proceso histórico.

La historia siempre está viva, pues sirve de premisa al presente y al futuro de la humanidad. Aquí entra en acción el factor *interrelación objetiva entre las formaciones sociales*. Si la comprensión de la necesidad de considerar el factor tiempo en unas u otras situaciones históricas particulares tiene lugar en etapas comparativamente tempranas del desarrollo social, la exigencia de entender el tiempo como necesidad objetiva del progreso de la formación social está indisolublemente ligada a la fundamentación del materialismo histórico. Se trata de un resultado de la prolongada práctica social, en el transcurso de la cual se descubre el vínculo interior de las épocas históricas por las cuales "pasan" los diferentes pueblos. Los pueblos no entran simultáneamente en las fases análogas del desarrollo histórico desde el punto de vista de la escala astronómica del tiempo. Hablamos del adelanto o atraso temporal de las transformaciones históricas en una u otra región o en determinado país, aunque desde el punto de vista del tiempo astronómico se encuentran en un mismo punto.

Inicialmente, las exigencias objetivas al progreso de la formación se fijan en forma difusa, como es el caso del "espíritu de los tiempos", "las exigencias de la época", etc. Sólo cuando fue descubierta la base material del desarrollo social se comprendió que se trataba sencillamente de la forma subjetiva de la necesidad, en proceso de maduración

o ya madura, de transformaciones sociales profundas que modificaran las relaciones entre las clases sociales en formación.

Al aplicar caracterizaciones temporales a los avances históricos fundamentales, el pensamiento burgués contemporáneo descubre sus limitaciones, como resultado, incluso, de la ausencia de un fundamento metodológico científico.

Por un lado, ese pensamiento trata de entender las formas concretas de los fenómenos históricos como expresión de ciertos arquetipos constantes, carentes de una dialéctica interior. En este sentido, resultan características las posiciones metodológicas de Max Weber, sus nociones acerca de los tipos socio-sicológicos del católico, el luterano y el calvinista, que aparecen como formas del régimen de vida, creadas por las correspondientes posiciones del dogma. En este caso, los "tipos constantes" de los modos de vida se presentan bajo la apariencia de fuerzas formadoras de la historia. Por sí mismas resultan ahistóricas, mientras que en esa interpretación la historia es exlcusivamente la ilustración empírica de la manifestación de los tipos constantes. En este sentido, la disciplina clave para explicar la historia es la "sociología", por cuanto interviene como disciplina que separa lo constante y lo define en calidad de rasgo formador de toda la diversidad de empiria histórica.

Por otro lado, en los procesos sociales contemporáneos se introducen las caracterizaciones temporales, aunque en forma muy específica. Adquieren significación no en relación con las transformaciones cualitativas de la estructura social de la sociedad burguesa, sino respecto a su "periferia", es decir, respecto a determinadas manifestaciones empíricas. Precisamente sobre esta base se intentan distinguir las etapas principales del movimiento histórico contemporáneo. En este caso se toma como "punto de referencia" de las transformaciones históricas a uno o varios rasgos empíricos, como resultado de lo cual todo el cuadro de la interpretación puede modificarse abruptamente tan pronto como se toman otros rasgos como "referencia". No es casual entonces que el pensamiento teórico burgués se

mueva en direcciones que se caracterizan por su contradicción exterior: a las tendencias teóricas que glorifican la revolución tecnológica se oponen las corrientes que anatematizan el progreso científico y técnico; a las exigencias de una "libertad" absoluta y de "humanización" de las condiciones de vida, con un sentido cercano al anarquismo, se oponen las apelaciones a la "legalidad" y "el orden", que en la práctica no significan otra cosa que la burocratización del régimen social; a la idealización del pasado, se opone la estrategia del "futurismo social". Cuando estas concepciones se extrapolan al individuo real toman forma determinadas posiciones ético-morales: la conducta ascética, que no tiene sentido real alguno, y el epicurcísmo, tratado vulgarmente como disipación de la vida.

La pérdida de la orientación temporal objetiva de la historia, los saltos desordenados de un extremos a otro, que se desprenden de la pérdida de la perspectiva real del progreso social, conduce a la formulación de formas de conducta seudosociales, así como a la aceptación de diferentes concepciones anticientíficas del mundo, que sostienen teóricamente unas u otras formas de rechazo de la actividad histórica consciente en general. La vida histórica se considera carente dc su sentido real, mientras que la actividad seudohistórica, la existencia irreal y efímera, se considera como la única forma que tiene algún sentido para la vida del individuo, que corresponde a las llamadas "exigencias de los tiempos".

Sólo en caso de quc la orientación temporal se apoye en criterios históricos objetivamente necesarios y no casuales, resultará posible determinar la dirección de la práctica histórica de acuerdo a las exigencias reales de los tiempos y no a las falsas. Aquí, las "exigencias de los tiempos" se entienden como necesidad social real para la realización de las transformaciones sociales objetivamente maduras, que abren el camino al progreso de la formación social, a un ulterior desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de producción, transformaciones cualitativas en la superestructura, en la vida espiritual de la sociedad, y a un

perfeccionamiento continuo de todos sus aspectos. En otras palabras, las "exigencias de los tiempos" no son otra cosa que las exigencias objetivas del desarrollo social, la transformación del futuro históricamente maduro en presente.

Como resultado de la realización de las necesidades reales e históricas del progreso, la existencia individual comienza a tomar un sentido histórico social. Fuera de ellas, la vida del individuo aislado, como del grupo social, desprendida de la estructura objetiva del desarrollo histórico pierde su elevado sentido social. En este caso, el sentido social de la vida, a gran escala, es sustituido por un conjunto desordenado de fines cotidianos, a menudo casuales, cuya realización crea la impresión de una vida plena y llena de contenido, mientras que su resultado final llega a ser limitado, pues el fin no traspasa los estrechos marcos de una posición individualista, privada por ello de todo sentido progresista objetivo. En este aspecto, tanto el individuo aislado, como la sociedad o algunas de sus capas sociales, quedan en una situación de existencia desprovista de fines, puesto que enfocan con indiferencia el futuro histórico.

El rechazo teórico de la orientación temporal objetiva en la historia crea la idea de que la historia actual no es otra cosa que un movimiento desordenado, mientras que el futuro puede ser la combinación más caprichosa, por su esencia arbitraria, de elementos, modos de vida y formas sociales, hasta llegar a incluir los enclaves del pasado. En estas concepciones siempre está ausente aunque sea una alusión al reconocimiento de la verdad de que el pasado, presente y futuro expresan la interrelación objetiva de las etapas fundamentales del desarrollo de la formación social. En el medio espiritual del mundo burgués contemporáneo nos tropezamos frecuentemente con la glorificación de los "sufrimientos agudos", considerados como un fin en sí. Se trata del reconocimiento indirecto de la crisis histórica de la clase burguesa, a la vez que la realización, bajo nuevas consignas históricas y mediante nuevos medios, de la vieja consigna de los lumpens de la Antigua Roma que exi-

gían pan y circo. Al mismo tiempo, esta posición no es más que la sustitución del movimiento histórico, futuro y objetivo, por un blanco falso, de forma que al disparar hacia él pueda conservarse intocable la envejecida estructura de relaciones sociales.

CONCLUSIÓN

La creación de la concepción materialista de la historia constituyó un punto de viraje en la explicación de las leyes del desarrollo social, así como del tiempo y la necesidad en su aplicación al movimiento histórico. La superación del fatalismo abstracto y de las concepciones subjetivistas sólo fue posible sobre la base del descubrimiento del papel decisivo de las masas populares en la historia, cuya práctica histórico-social abre los caminos de la transformación revolucionaria de la sociedad. En la práctica social tiene lugar la transformación real de las circunstancias y de los propios hombres, lo que forma la historia de la humanidad en el sentido amplio de la palabra. Al mismo tiempo, la necesidad y el tiempo en la historia se llenan de un sentido y ocntenido real concreto, que debe ser asimilado por el pensamiento teórico que determina científicamente los caminos del progreso social.

El surgimiento del socialismo real, creación del movimiento obrero revolucionario, modificó radicalmente el carácter de la época actual. En nuestros días el socialismo se ha convertido en el factor decisivo del progreso histórico.

Su influencia económica, política y espiritual sobre los procesos históricos se eleva continuamente. El socialismo fue la línea divisoria entre las formas históricas de la sociedad explotadora, por un lado, y la sociedad de auténtica libertad, por el otro. Este salto cualitativo en el progreso de la historia universal expulsó del tiempo a la explotación del hombre por el hombre, a las relaciones coloniales y neocoloniales y a las guerras imperialistas. Todos estos fenómenos se convirtieron objetivamente en un rasgo del

pasado histórico, carente de justificación real en la actualidad.

La necesidad histórica del desarrollo social contemporáneo se expresa con carácter de ley en las exigencias sociales, filosóficas, jurídicas y morales para que se liquiden aquellas relaciones sociales inherentes al imperialismo. Su fundamento real lo constituye el nivel alcanzado por el desarrollo de la producción material, la revolución científico-técnica, el amplio movimiento revolucionario contemporáneo, que abre caminos cada vez más ensanchados para el triunfo de la causa del socialismo, la democracia y la paz. La práctica revolucionaria de las fuerzas del progreso social, que actúan conforme a las exigencias maduras de la necesidad histórica, constituye el factor decisivo que da forma al futuro de toda la humanidad.

Se terminó de imprimir este libro el día 20 de marzo de 1981 **en los talleres de la Editorial Libros de México, S. A., Av. Coyoacán 1035, México 12, D. F. la edición estuvo al** cuidado de Silvia Villamil. **Su tiro** consta **de** 3 000 ejemplares.

Nº 656

ESCUELA DE
FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA

H. C.
FECHA 13/09/96
Rev. Lc R.9

"La historia –subraya el autor de este interesante ensayo– siempre está viva, pues sirve de premisa al presente y al futuro de la humanidad. Aquí entra en acción el factor interrelación objetiva entre las formaciones sociales. Si la comprensión de la necesidad de considerar el factor tiempo en unas u otras situaciones históricas particulares tiene lugar en etapas comparativamente tempranas del desarrollo social, la exigencia de entender el tiempo como necesidad objetiva del progreso de la formación social está indisolublemente ligada a la fundamentación del materialismo histórico. Se trata de un resultado de la prolongada práctica social, en el transcurso de la cual se descubre el vínculo interior de las épocas históricas por las cuales 'pasan' los diferentes pueblos..."

EDITORIAL NUESTRO TIEMPO